الكاتب واذا صار عين الكاتب منتزع منه هذا المعنى ومضيف اليهما ولا محذوف
فى ذلك ولما لم يكن الوجود امرا حاصلا بالفعل سقط جميع ما بنى على ذلك واما ان تسمية
هذا النحو من التركيب الاتحادى اصطلاح جديد فلا شبهة فيه ويدل على ذلك
قول المحشى ولنسم لكن ركاكته تفرط وان هذا الاسم بلازم لمعناه غاية الملازمه
اذ المسمى واحد فى الخارج مركب فى الذهن وفى هذا الاسم اشارة الى الجهتين
واما ثانيا فلان مخالفه ذلك مع ما اطبق عليه القوم من ان الاجزاء العقليه من حيث
انها اجزاء غير محمولة ممنوع اذ لا يلزم من كون المادة متحدا فى الخارج مع المركب ان
يكون محمولا عليهما عليه من حيث انها جزء له كيف وهي من حيث انها جزء يكون
الجزء الاخر لا محاله خارجا عنها وبهذا الاعتبار لا يصح حملها عليه كما مر غير مرة
وصحة الحمل عليه من حيثية اخرى وهي ان توخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر
عنها ثم قيل كون الاجزاء العنصريه غير حاصله فى المواليد الثلثه غير مسلم وما ذكره مخالف
لما حققه الشيخ وغيره من المحققين بل نقل الشيخ هذا المذهب وقال لكن قوم
فى قريب زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وبالغ فى رده حيث قال لو كان هذا
الراى لكان المركب اذا سلط عليه النار فعلت فعلا متشابها فلم يكن الورع ولا
نيبعق ميزه الى شئ قاطر متحجر لا تثبت على النار البته والى شئ ارضى لا يقطر وبين
للزومه بكلام طويل وفيه بحث اذ ما ذكره ههنا هو ان العناصر ليست
حاصله بالفعل فى المواليد الثلث ومادة الشيخ هو عدم بقاء العناصر فى الممتزج
قبل صيرورته بمواليد فانه قال لكن قوم اخترعوا فى قريب زماننا مذهبا عجيبا
غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك
اى الامتزاج بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل

تلك الصورة امر متوسط بين صورها ويرى ان الممتزج مستعد بذلك لقبول
الصور النوعيه التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى متى
صورة النوعيات وجعل المزاج امرا عارضا لا صورة له ولو كان هذا حقا
لكان المركب اذا سلط عليه النار الى آخره وهذا الكلام بصريحه يدل على
ان المذهب الغريب هو ان العناصر بعد الامتزاج والانفعال بعضها عن
بعض تخلع صورها وتلبس صورا او صورة واحدة استعد بذلك لقبول
الصور النوعيه التي للمركب فمقتضى هذا المذهب لا يكفي المزاج لان يستعد
المادة لقبول الصور النوعيه التي للمركبات بل لابد لعروض صورا او صورة
واحدة ليتم استعداد قبول صور المركبات والشيخ انكر ذلك عليهم وذهب
الى ان العناصر الممتزجه لا يحتاج الى صورة معدة لقبول صور المركبات
وليس في كلامه هذا دلالة على ان المذهب الغريب هو ان الصورة العنصرية
غير باقيه في المواليد الثلث كما حسبه هذا القائل كيف والشيخ قد استدل
على عدم بقاء البسائط العنصريه فيها امور كثيرة ببيان واضح ستنقل عنه
في بحث المزاج فحمل كلام الشفاء على ما حمله هذا القائل دليل واضح على صدق ما
افادة انفا من انه ليس ممن نوّمن بما بين دفتي الشفاء ثم قيل كون الاجزاء النارية
ليست بموجودة في اليا قوت مجردا مستبعد ثم انما يتم لو كانت الاجزاء المائية التي
ذكرها غالبة عليها اما لو كانت قريبة من المساواة فلا يتم الاستبعاد ايضا
اذ ليس احدهما غالبا على الاخر غلبة تامة حتى ينفسد صورته بل القابل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون الصور النوعيه اليا قوتية حافظة لصورها ومانعة
من ان كل جزء يفرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون يا قوتا فحينئذ اطبق
عليه الشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان صور العناصر بحالها في المواليد

الثلث باقيه واستدلوا عليه بظهور هافيه بالقرع ولا سحق كما هو مستفيض
مركبتهم وفيه بحث اذ كون الاجزاء النارية ليست حاصلة بالفعل في الياقوت
امر واضح جلي لا ينكره من له ادنى فهم وما حسب من ان هذا انما يتم لو كانت اجزاء
الاجزاء المائية غالبة فليس كذلك فان الجزء الناري الصغير لا يبقى مجاورة للاجزاء
الهوائية والاجزاء الارضية يوما او يومين فكيف يبقى مجاورة لها والجزء الكبير
ايضا مدة متطاولة كانه سنة او ماتين وليس عدم بقاء الاجزاء العنصرية في
المواليد مخالفا لما عليه الشيخ فانه صرح بعدم بقائها فيها وسنقل ذلك بعبارته
واما ظهور الاجزاء العنصرية بالنوع ولا سحق فقد عرفت ان الشيخ ادعى ذلك
في الممتزج قبل قبوله لصور المواليد وذلك فيه ظ وهذا القائل قد حسب ان جميع
المواليد كذلك وهو غير مسلم فان امثال الياقوت لا يظهر فيها بالقرع والانبيق
العناصر كما لا يخفى ثم قيل وقوله كل فرس امر واحد طبيعي غير مسلم فان اللحم والعظم
وغيرهما من الاعضاء موجود بالفعل في الفرس وانكار ذلك مكابرة ولا شك
ان كلا من تلك الاجزاء واحد بالوحدة الشخصية فيكون لحم الفرس مثلا موجودا
واحدا بالفعل في نفس الامر وفيه بحث اذ من البين ان كل فرس شخص واحد طبيعي
في الواقع لا صناعي ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة واذا كان واحدا طبيعيا في الواقع
لم يكن كثيرا طبيعيا فيه لما نص عليه بهمنيار من ان كل ما يكون الوحدة فيه بالفعل
تكون الكثرة فيه بالقوة ويشهد عليه الفطرة السليمة وقوله فان اللحم والعظم
وغيرهما من الاعضاء موجود بالفعل ان اراد انهما موجود في الخارج فلا
شك في ذلك لكن لا يلزم من كون الفرس مثلا موجودا في الخارج ان يكون امرا
واحدا براسه لجواز ان يكون بعضها من امر واحد حقيقي كنصفي المتصل الواحد
وان اراد ان كل واحد منها براسه شخص واحد اخر لان المجموع شخص واحد طبيعي

غير بين ولا مبين ومخالف لمقتضى النظر ثم قيل على ما نقل هو عن المعلم الثاني من
ان الاجزاء التحليليه المفروضه في الكيفيه الواحدة التي تقع فيها الحركة انواع
مختلفه قد توهم ان هناك امر متصل واحد تلك الانواع اجزاء فرضيه له وهو
غير مسلم فان هناك امرا واحدا هو التوسط وهو موجود بالاسر في كل حد من حدود
المسافه ويرتسم منه في الخيال امر ممتد منطبق على المسافه فتلك الانواع بمنزلة الحدود
والمفروضه لا اجزاء مفروضه له كيف ولو كان اجزاء مفروضه له لزم تركيب
الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو باطل فاندفع ما قيل كيف وقد بني القوم
رد مذهب ذي مقراطيس على خلاف ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره
من المتقدمين والمتاخرين واما ما توهمه من ان الكواكب التي في كرة الثوابت
اجزاء تحليلي فهو دعوى من غير دليل ومخالف لصراح القوم بل للفطرة السليمه
كيف وقد ذهب الشيخ وغيره من المحققين الى ان لكل كوكب حركة خاصة على مركزه
فكيف يكون الكواكب المتحركة بحركات متغايرة اجزاء غير موجودة بالفعل وفيه بحث
من وجوه منها ان الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفيه هي مسافة تلك
الحركة وكيف يتصور ان يكون بالاسر موجودة في كل حد من حدودها وهل هذا الا كما يقال
مسافه محدودة كفرسخ موجودة باسرها في كل حد من حدودها ولا يقول بذلك
من له ادنى عقل وتمييز ومنها ان الاجزاء المفروضه في الكيفيه المذكورة هي
امور منقسمه بقطعها المتحرك في ابعاض زمان حركته لا امور غير منقسمة
يلبس المتحرك بها في آنات زمان حركته كما حسبه ولا يلزم من كونها اجزاء تحليليه
للكيفيه المذكورة تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان
مذهب ذيمقراطيس هو ان الاجسام مركبه من اجزاء صغار غير منقسمه
في الخارج منقسمه بحسب الوهم فيكون تلك الاجزاء صغار اجزاء اصغار ادات

مقادير لقبولها القسمة الوهمية للاجزاء غير ذوات مقدار لم يرد ما ذهبوا به بانه مستلزم
لتركب الجسم الممتد من غير ذي المقدار ثم مما يدل على ان الثوابت لعاشر الفلك لا انها
موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منهما موجودا واحدا على حدة انه لو كان كذلك
لكان في فلك الثوابت سطوح متعددة مع انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا
اليه ومنها انه لا يلزم من كون الكوكب متحركا على مركزه ان يكون موجودا واحدا على حدة
لجواز ان يكون جسم واحد متحركا دون بعض آخر منه كالبحر عند هبوب الريح على
بعض جوانبه فيتحرك بها بعض جوانبه دون بعض آخر منه ويجوز ان يكون بعض من
جسم واحد حقيقي يتحرك اسرع حركة من بعض آخر منه كالاجزاء المفروضة في الفلك
فان ما يقرب من المنطقة اسرع مما يقرب من القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما
يتعلق بالاشخاص الموجودة في الخارج كذلك يتعلق بابعاض الموجودات الخارجية
الا ترى ان الشمس تضيء جزءا من الجو والضوء قد يقع على بعض المتصل الواحد دون
بعض آخر على ان حركة الكواكب على مراكزها على ما ذهب اليه بعض والجمهور انكروا
ذلك ثم قيل كون الاجزاء فيه بالقوة غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا مما لا يلزم
من كون وحدة الكل فيه بالفعل كون الاجزاء فيه بالقوة اذ لا منافاة بين وحدته
ووجود الاجزاء فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض افاضل الحكماء المتاخرين وهو الامام
الرازي وفيه بحث اذ لو كان الاجزاء فيه بالفعل اشخاصا متعددة في الخارج ولا شك
ان ذاته نفس الاجزاء لا غير فلا محالة يكون نفس ذاته شخصا متعددة في
الخارج لا شخص واحد فيه مثلا اذا كان هناك اربعة اشخاص في الخارج
قد تركب امر منها فذات هذا الامر نفس هذه الامور الاربعة لا غير فلا يكون
نفس ذاته وهي هذه الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا اخذ ذاته مع صفة واحدة
كالمجموعية او التربيع فيقال المجموع واحد او مربع واحد يوصف بالوحدة واذا اخذ

مع صفتين كزوجتين فيقال هو زوجان يوصف بالتثنية لكن الوحدة والاثنينية
راجعة بالحقيقة الى الصفة لا الى الذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة
وبهذا التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي الشريفة الشريفية على هذا الكتاب
من ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا يتركب من الاجزاء المحمولة ووجه ذلك
هو ان الاجزاء المحمولة لما كانت متحدة في الخارج ذاتا وجودا كان المركب منها ذاتا واحدة
في الخارج ويكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة يكون الاجزاء
فيه بالفعل ويكون ذاته في الخارج امورا متعددة وبينهما تناف بعد يعقل
الجنسية والفصلية على ما ينبغي فان الجسم مثلا باعتبار انه جنس وهو الجسم
المطلق الذي يجوز ان يدخل فيه ما يدخل من الفصول كما عرفت انفا كالمجهول لا يدري
انه على اي فصل وقد ستنبه على ابهامه بان المعنى الجنس وحده من غير ضميمة لا يمكن
ان يجعله الذهن مشارا اليه قد تخصص بامور عرضية عرضت من خارج يحوي ان
يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد منها كما يمكن ذلك في مخصصات الطبيعة
النوعية ولا شك ان الفصل اذا انضم اليه يحصل النوع ويزول هذا الابهام
كان احدهما اعم وهو الجنس لا يلزم ان يكون اعم الاجزاء جنسا وانه امتنع تركب الماهية
من امرين متساويين لجواز ان يكون ذاتيا في ماهية واحدة عرضيا في ماهية لا يوجد فيها
ساير الاجزاء وح لا يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فلا
يكون جنسا مع كونه اعم الاجزاء المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون
التحصيل والتعين وذلك لان الفصل معرف بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في
جوهره والسايل باي شيء انما يطلب المميز فيكفي فيه التميز الذاتي وفيه بحث لان الشيخ
لما اراد في تعريفنا الفصل حق له في جنسه فقد اعتبر التعين والتحصيل ايضا واقول
لا بد من هذه الزيادة اذ لو اكتفى في السوال باي شيء هو في ذاته لم يتعين وقوع الفصل

في جوابه بل وقوع تمام ماهيته في الجواب ح اظهر مثلا اذا قيل الانسان اي شيء هو في
ذاته لكان الجواب الظاهر انه الحيوان الناطق اما اذا قيل الانسان اي حيوان في ذاته
وقيل انه اي شيء يعني الحيوان وفي ذاته تعين ان يقع الفصل في الجواب فيقال ناطق
فتامل اذا قلنا انه لا يمتاز بنفسه اصلا بل امتيازها باجزائها قيل هذا سخيف
لان ذاتها لا يوجد في غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف يقال انها لا يمتاز بنفسها
وهو مميز ذاتي بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا فيه انه لا يكفي في الفصل التميز
بل لا بد مع ذلك ان لا يكون تمام المشترك بين ماهيتين مختلفتين بالحقيقة وقد
بين ان ذلك الجزء تمام المشترك بينهما فكيف يكون فصلا كيف وهو صادق
قيل لقائل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في
قوام غيرها فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من
الماهيات وهذا القدر يكفي في تحصيل الماهية وان فرض وجود الفصل في غيرها
بطريق العروض فان ذلك لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل
الا يرى ان عروض نفس الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل
ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الذاتية جزءا للفصل وفيه بحث اذ لو كان ذات الفصل
مشتركا ويكون تميز الماهية بدخول الفصل فيها وعدم دخولها في غيرها لم يكن التميز بينهما
بذات الفصل بل بصفة اخرى هي الدخول والجزئية وهي امر عارض للماهية لا ذاتي لها
فاذن يكون تميز الماهية بامر عارض لا بالفصل وهو خلاف المعروض هذا واعلم انك اذا
عرفت كيفية تركيب الشيء من الاجزاء المحمولة يظهر لك انه لا يكون مركبا من امرين متساويين او
وبيان كيفية التركيب المذكور ان الموجود الخارجي المركب من الاجزاء المحمولة امر واحد
لا اجزاء له بالفعل في الخارج كما بيناه انفا والعقل يقسمه بحسب الاثار الذاتية
الخارجية الى مبادي تلك الاثار وما يوجد بمبدء الاعم بدون مبدء الاخص سواء كان

العموم بحسب الوجود او بحسب الحمل معتبر العقل مبدا ما هو اعم من تلك الاثار جزءا
اخر يوجب تعدد مبدءهما مثلا بقسم الانسان الى الجوهر اى القايم فى نفسه والى القابل الى
ابعاد النامى الحساس المتحرك بالارادة الناطق ولما يوجد القيام بالنفس بدون قبول الابعاد
كما فى المجردات وقبول الابعاد بدون النمو كما فى المعادن والنمو بدون الحس والحركة بالارادة
كما فى النبات وهما بدون النطق كما فى الفرس اعتبر العقل مبدء كل واحد منها جزء اخر منه واما
الاثار التى لا يمكن ان يكون مباديها متعددة كالحس والحركة بالارادة لاحتمال ان يكون
احدهما اعم من الاخر وح يكون مبدءهما متعددا قطعا واحتمال ان يكونا متساويين وح
لا يلزم تعدد مباديهما لجواز صدورهما من مبدء واحد اما بتوسط احدهما للاخر
او بدون ذلك فلا يعتبر العقل مباديها اجزاء منه ولا يقسمه الى مبادي تلك الاثار
كيف ولو اعتبر الاجزاء المحتملة لا ينحصر اجزاء الماهية فى عدد لجواز ان يكون بين كل مرتبتين
من تلك المراتب وسايط كثيرة مثلا يكون بين الجسم والجسم النامى مراتب متعددة فان
قلت لماذا اختاروا هذا التقسيم واى ثمرة له قلت لما لم يمكن للانسان طريق الى معرفة الصور
النوعية التى هى حقيقة الشىء كما صرح به الشيخ ونقلنا عنه فى اوايل هذا المبحث الا
كما حقق فى موضعه فطريق معرفة حقيقته ان يعرف باثارها فلاحظت اثارها التى [illegible] الصادرة
عنها بلا واسطة وجعلت دالة عليها وقسمت بحسب مراتب تلك الاثار فان ذلك ادخل
فى معرفتها بالاثار فان تعين اثر واحد مقدم على ساير الاثار عينت الصورة به وان لم
يتعين اثر واحد بل يكون اثران مقدمين على سايرها ولا يمكن تقدم احدهما على
الاخر عينت بهما معا كالحساس والمتحرك بالارادة فان بهما يتم تعين صورة الحيوان
ثم لما لم يتحقق وجود اثرين ذاتيين متساويين يكون كل منهما صادرا عنها بلا واسطة
وعلى تقدير تحققهما لا يجب ان يكون مبدءهما متعددا كان تحققهما او تعدد
مبدءيهما بمجرد احتمال وقد عرفت انه لا يعتبر اجزاء الماهية بمجرد الاحتمال وفى ههنا

يعلم انه لا يجوز ان يكون جنسان وفصلان في مرتبه واحدة اقول الاعتراض
المذكور باق بحاله قبل القول ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو حصل
بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس
اذا ارتفع ابهامه حينئذ هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا من دون مدخليه ما هو خارج
عنها وحينئذ فسياقه دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل انه رفع الابهام او تحقق
النوع لا يجدي على هذا التقرير اصلا لانه عين فيه ان المقصود رفع الابهام وادعي
ان رفع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو
خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التعرض بهذا التقرير فليس وظيفته
الا منع بداهة الملازمه التي ادعت فيه رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع مع الجنس
معه من غير مدخليه غيرهما ان قيل المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة او رده القايل نفسه
على هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما يتم في المتساويين
اذ هذا يشعر بانه لا يتم في غيرها سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله اما
اذا كان احدهما اشمل بها ما من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون
احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما تقرير الاول فبني على ما قررنا من ان لا دخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمه المبني
عليها لا التي ما ذكره ومن ان كلام هذا القايل ليس في مرتبه اصلا الا ليدل كما زعمه الشارح
وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله لو حصل الجنس بالفصل وحده لزم تحقق النوع
بدون الجنس الآخر انه يلزم تحقق النوع المعروض انه مركب من جنسين وفصل
بدون الجنس الآخر فممنوع اذ لو كان كذلك لزم تحقق الكل بدون الجزء وانه محال وان
اراد انه يلزم تحقق نوع ما بدون الجنس الآخر فمسلم لكن لم لا يجوز ان نضم الجنس الآخر
الى ذلك النوع ويحصل النوع المعروض منهما لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثانيا فلانه لم

ان ترديد الشرح في معنى التحصيل غير مجد قوله لانه عين فيه ان المقصود رفع الابهام وادعى
ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه قلت للشارح ان يمنع هذا
الاستلزام اذ اللازم في النوع اشارة الى النوع المفروض ولا يلزم من تحصيل الجنس الواحد
بالفصل تحققه والا لزم تحقق الكل بدون الجزء ومن ههنا يظهر بطلان الحصر الذي
ادعاه في قوله فمن اراد التعرض بهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهة الملازمة
التي ذكرها واما ثالثا فلان غاية ما لزم مما قرره في الوجه الاول من انه لا دخل لما هو خارج
عن المحصل والمحصل في النوع ان لا يكون لما هو خارج عنهما دخل في النوع الحاصل منهما
لا في النوع المفروض واراد الشارح انه يجوز بل يجب ان يكون للجنس الاخر مدخل في النوع
المفروض وذلك ظ فلا تركيب عقلي الا منها قال بعض الفضلاء وجعل بعض الشراح
هذا متفرعا على قول المص وما لا جنس له لا فصل له وهو بعيد عن الاذهان السليمة
حيث توسط بين المفرع والمفرع عليه قوله وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة قال اقول الاولى ان يجعل تفريعا على مجموع قوله وما لا جنس له
لا فصل له وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة ويجعل
الضمير في منهما راجعا الى الجنس والفصل المقيد بعدم التعدد في مرتبة واحدة والقرينة
لذلك واضحة وامثاله كثير في التركيبات فاذن لا بد في التشخص امر زائد على الماهية
اقول انما يلزم ذلك لو كان منشاء المنع عن الشركة امرا في المنقسم وهو ممنوع لم لا يجوز
نحو التصور وتحقيق ذلك ان لبس التشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية مع
بالكم والكيف والوضع وغيرها من المعقولات التسع العروضية ولا يدخل فيه امر زائد
على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص
المذكور بالجنس كان تصوره مانعا من فرض الشركة فيه وان ادرك بالجنس كان تصوره
غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت لمخاطبك ملك

علمته بالحس وقلت مثلاً قطرة ماء منعقد بمقدار كذا هي في الاناء الفلاني الى غير ذلك
حتى يدرك المخاطب قطرة ماء مصفع بجميع الصفات التي ادركت القطرة مصفعة بها في
الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور
واحد فظهر ان منشاء المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير
جزئيا وكيف لا وتصورنا الشبح البعيد اذا كان بالحس كان ما نعا عن فرض الشركة فيه و
ان كان اكثر صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة ح واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون
ما نعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون ما نعا عن فرضها فيه بحسب نحوي الادراك فاعلم
ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تع بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تع بالجزئي
على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه تع الشامل مفهوم الجزئي كما توهم
بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تع
بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في
المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك فتدبر فذلك الامر الاخر زايد الخ ممنوع
اذ لا يلزم من كون الشيء جزء المفهوم امرا ان يكون جزءا منه الا يرى ان الجوهر من حد
العرض كما حقق في موضعه وليس جزءا من العرض فاذا كان مفهوم زيد انسانا معروضا للعوارض
مخصوصة زايدة عليه خارجة عنه كانت تلك العوارض جزءا من مفهوم زيد ولا يكون جزءا
من ذاته وح يكون تميز بعض افراد النوع الحقيقي عن بعض اخر بالعوارض الخارجة عن
تلك الافراد كما هو مذهب الحكماء لا بامر داخل فيها كما حسبه بعض المتاخرين وسماه بالتشخص
وسماه ... في الذهن فقط فيه بحث اذ لو كان التشخص ممتازا عن ساير الاجزاء العقلية
في الذهن لكان معلوما لنا مميزا عندنا عن ساير الاجزاء وليس كذلك لانا اذا فتشنا
عما هو معلوم لنا عن زيد مثلا لم نجد له جزءا مخصوصا به يتميز بذلك الجزئي عن بني نوعه
اذ لا يعلم منه الا انسانا معروضا بالعوارض العرضية من الكم والكيف والوضع ونحو ذلك فتامل

ولو سلم فذلك ما يخصه بعد تسليم كون ذلك الامر جزءا موجودا من الشخص لا يناسب
رتكاب انه ما يخص بالشخص من الكم واخواته لان تلك الامور خارجة عن الشخص المذكور
قطعا فالاولى ان يمنع كونه جزءا من الشخص كما اشرنا اليه قال بعض الفضلاء اعترض
على قول صاحب المواقف وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان وحده الخ بانا سلمنا ان مفهومه
ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض
المخصوصة المشخصة التي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم ذلك فالجزء العقلي الموجود
الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا ولو سلم ذلك فذلك الشيء ما يخصه بالكم والكيف
والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثره من المحسوسات
وهم لا يسمونه تشخصا بل ما هو والجواب عن الاول ان المراد ان الانسان مع قطع النظر
عن العوارض الخارجية عنه يصدق على كثيرين ولو كان زيد عبارة عنه لامكن صدقه
على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه وليس كذلك وعن الثاني ان التشخص اذا
كان داخلا في الشخص الخارجي في العقل لا يكون عروض الوجود الخارجي للماهية الانسانية
فقط والا لم يكن لتفصيل العقل الهوية الخارجية الى الماهية والتشخص معنى بل لا بد ان
يعرض الوجود لماهيته والتشخص المتحدين بحسب الذات في الخارج وح يلزم ان يكون
جزء الموجود الخارجي بحسب العقل موجودا خارجيا وعن الثالث انه لا يجوز ان يكون الشيء
المذكور هو الاعراض المشخصة من الاين وغيره لان الشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع
العوارض الخارجية عنه لا بد ان يكون متميزا عن جميع ما عداه مانعا عن وقوع الشركة
فيه فاذا فرض ان يكون ذلك الشخص من الاشخاص الجوهرية فلا بد ان يكون ما به
التميز الذي هو خارج عنه جوهرا لان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا كما هو المشهور
وثبوت جزئية التشخص من امثال تلك الاشخاص يكفينا في اثبات المطلب الذي هو وجود
التشخص على انا نقول ان الشخص وهو ما به يمنع الشيء عن وقوع الشركة

فيه ومقدم على هذه الاعراض لان وجود الاعراض يتوقف على وجود معروضاتها و
تشخصاتها فكيف تلك الاعراض داخله في تلك الاشخاص لتقدمه عليها من حيث انها
اشخاص مانعه عن وقوع الشركه وليس مرادهم بالاعراض المشخصه الاعراض الفاعله للتشخص
بل مرادهم هو الاعراض الخارجيه اللازمه للتشخص على ما نص عليه الفاضل الرازى في المحاكمات
في مباحث الهيولى والصورة وفيه بحث من وجوه منها ان مفهوم زيد اذا كان انسانا
مقيدا بالعوارض المخصوصه على ما هو المعروض كان التقييد بالعوارض المذكوره جزءا من
مفهومه وان لم يكن جزءا من ذاته فان التقييد جزء مفهوم المقيد من حيث هو مقيد
لا جزء ذاته الا يرى ان الغلام اذا اضيف الى زيد كان الاضافه داخله في مفهوم المضاف
لا في ذات الغلام واذا كان التقييد داخلا في مفهومه لم يلزم صدق ذلك المفهوم على
كل ما صدق عليه المطلق اذا قطع النظر عن التقييد واخذ بدونه فالملازمه المذكوره ليها
بقوله لو كان زيد عبارة عنه لامكن صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض الخارجيه
عنه غير مسلم ان اراد بالعوارض القيود لا التقييد بها وان اراد بها القيود والتقييد جميعا
فالملازمه مسلمة وبطلان ممنوع فاذا قطع النظر عن العوارض المذكورة وعن التقييد
بها واخذ زيد مجردا عنها لم يكن الماخوذ مسمى بلفظ زيد بل يكون مسمى بلفظ الانسان
ليس الا فيصدق على عمرو وبلا ريبة ومنها ان قوله التشخص من حيث هو مع قطع النظر
عن جميع العوارض الخارجة عنه لا بد ان يكون متميزا عن جميع ما عداه غير مسلم
نعم دليل على ذلك والظ الموافق لما ذهب اليه الحكماء ان تميز التشخص عن بنى
نوعه بالعوارض الخارجه عنه فاذا قطع النظر عنها واخذ بدونها لم يبق متميزا عن
بنى نوعه ومنها انه ان اراد بقوله فلا بد ان يكون ما به التميز الذى هو غير خارج
عنه جوهرا انه غير خارج عن ذات التشخص المذكور فلا نم انه غير خارج عن ذاته
لما مر من ان ما به يتميز المقيد عن المطلق المطلق عن المقيد وهو التقييد داخل في مفهوم

المعين ولا يجب دخوله في ذاته وان اراد انه غير خارج عن مفهوم التشخص المذكور
فمسلم انه غير خارج عنه لكن لا يلزم من ذلك ان يكون جوهر الانسان جزء مفهوم
شيء لا يلزم ان يكون جزء من ذاته كما مر آنفا ومنها ان قوله التشخص ما به لمنع الشيء
عن وقوع الشركة فيه غير مسلم اذ ما به لمنع الشيء وقوع الشركة فيه هو نحو
الادراك لا التشخص والتخصص كما بيناه آنفا ومنها ان لا يلزم من كون تميز الشخص
بالاعراض المحفوفة به ان يكون تلك الاعراض داخلة في ذاته وغاية ما لزم ان
يكون داخلا في مفهومه ولا محذور فيه لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص
غيره الى فيه بحث اذ ليس التشخص سعقا حتى يظن ان الشخصه مقدم على تشخصه
لغيره بل هو معلول المشخص كما اشار اليه الشارح سلمنا ان التشخص شخص لكن لا نسلم
ان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فان عوارض الجسم من الكم والكيف ونظائرها
تشخصاتها على ما ذهب اليه الحكماء وليس تشخصها مقدما على تشخص معروضها
قطعا وكذا تشخص اللوازم المشخصة الماهية ليس متقدما على تشخص الماهية الشخصية
والحق ان كل واحد من تلك التشخصات يخصص الشيء ويميزه عن بعض مشاركيه
المحققة او المفروضة حتى ينتهي التخصص الى حد لا يكون الشيء معه مشتركا في نفس الامر
بالفعل فلا يكون في نفس الامر شيئان لا يتميز احدهما عن الاخر اصلا لان التخصص ينتهي
الى حد لمنع العقل عن فرض المشترك فيه اذ ليس مناط تخصص للادراك مناط ذلك بل
مناط نحو الادراك كما عرفت آنفا وكما تختص للماهية اللوازم والعوارض بتخصيص كل
واحد منها الماهية مثلا كما يتباين الثوب الابيض بالبياض عن الثوب الغير الابيض
كذلك يمتاز بياض الثوب بالثوب عن بياض غير الثوب وكل منهما يخص صاحبه
بوجه ولا محذور في ذلك قال بعض الفضلاء كما ان الاتحاد مطلقا فرع الوجود
على ما هو مذهبهم ومقتضى التحقيق كذلك التعين مطلقا فرع التعين فان الابهام

مانع عن التعقل ولذلك قالوا في نفي الجنسين في مرتبه ان تحصيل كل واحد منهما للآخر
موقوف على تحصيله وعلى تقدير ان يكون الماهيه من حيث انها متشخصه علة للتشخص
يلزم اما التسلسل او كون الشيء علة لنفسه والتفرقة بين الاتحاد والتعين بان الاول
مطلقا فرع الوجود وليس التعين مطلقا فرع التعين بل ما يكون فرع التعين انما هو
تعين بالغير دون تعين نفسه مخالفه للحكم به العقل بديهة فان من انصف من نفسه
يجزم جزما ضروريا بان الاتحاد والتعين سيان في كونهما موقوفا على الوجود والتعين
في الاطلاق والخصوصيه ويرد ايضا ان يقال كما ان افادة الوجود الخارجي يتوقف على
الوجود الخارجي مطلقا كذلك افادة التشخص الخارجي يتوقف عليه مطلقا سيما اذا
كان التشخص من الموجودات الخارجيه كما هو مذهب المحققين من القايل بهذا التفصيل
اذ حينئذ يكون العلة المشخصه علة موجودة لمعين للتشخص فيلزم على كل تقدير ان يكون
الوجود متقدما على التشخص وهو مناف لمتحقق الذي ذكروه من ان تقدم الوجود على
التشخص يستلزم عروض الوجود لامر مبهم في مرتبه التقدم وفيه بحث مبتني على تمهيد
مقدمة هي ان تشخص امر لامر ليس عبارة عن تخصصه ذلك الامر بحيث يمنع عن فرض الشركة
فيه كما ذهب به بعض المتاخرين وبنى هذا الفاضل كلامه هذا عليه فان منشاء المنع المذكور
نحو الادراك لا تخصص المدرك كما حققناه آنفا بل هو عبارة عن تميزه عن جميع ما عداه بحيث
لا يشاركه موجود اخر في جميع ذاتياته وعرضياته فان كان النوع منحصرا في واحد
كان بذاته متشخصا ومميزا عن جميع ما عداه وان جاز ان يكون له لوازم وعوارض يمتاز
بها ايضا عن ما عداه بان يوجد فيه ولا يوجد في غيره وان لم يكن منحصرا في واحد بل يكون
متعددا فلا بد ان يكون لكل واحد من تلك المتعدد ما يمتاز به عن سايرها سواء كان امرا
واحدا يوجد فيه ولا يوجد في سايرها او امور متعددة يوجد جملتها فيه ولا يوجد في
واحد آخر منها وان كان ابعاض تلك الجمله يكون مشتركا بينه وبين غيره اذا مهد هذا

فنقول قوله التعين فرع التعين مسلم لكن التعين هو التميز كما عرفت وكل نوع
من الانواع جوهريا كان او عرضيا فهو بذاته متميز عن مباينانه وعن بني جنسه ايضا
فاذا عرض نوع لنوع آخر فقد ميز العارض بواسطه نفسه الذاتي معروضه عما ليس
لهذا النوع من العارض وميز المعروض العارض بواسطه نفسه الذاتي عما ليس عارضا لهذا
النوع من المعروض ولا يحذون في ذلك و وسستر المص الى هذا بقوله ويجوز امتياز
كل من الشيئين بالاخر فان اتفق ان يكون النوع العارض منحصرا في شخص واحد فقد كفى
في تميز معروضه عن جميع ما عداه و تشخصه او لا يوجد هذا العارض في غيره وان
جاز ان يكون هناك امور اخر تميزه عن بعض اغياره او عن جميعها ايض وكذلك الحكم
اذا انحصر نوع المعروض في شخص واحد وان لم يتعين ذلك فلا بد هناك من امور
به متميزة له عن جميع ما عداه مشخصة اياه بكون جملتها مخصوصة به وح لا يلزم ما
حسبه من ان الماهية اذا كانت علة للتشخص يلزم اما السه او كون الشيء علة لنفسه
لان ذلك في صورة يكون النوع منحصرا في واحد وهو بذاته متشخص متميز عن جميع
ما عداه اذ ليس هنا النوع مشتركا بين موجودين نعم لو كان موجودا التشخص
الماهية النوعيه بحيث يمنع نفس تصوره عن فرض الشركه فيه يلزم ذلك فحتى يتعين
الشيء نفسه ان لا يكون نفسه مشتركا بين اثنين لانه تخصيص نفسه حتى يلزم ان
يكون له تخصص آخر واما ان التشخص من الموجودات الخارجيه فليس مذهب المحققين بل
ليس حقيقا بالتعرض اليه الا بالنفي كما فعله المص ثم تقدم الوجود على التشخص ليس
للتحقق لان الوجود كما عرفت فيما سبق متاخر متقدم على فعلية الذاتيات في نفس الامر
فكيف لا يكون متقدما على التشخص ولا يلزم عروض الوجود للمبهم بناء على ان ليس له عروض
في نفس الامر كما من حققه ممتنعه عن فرض الاشتراك فيه بحث اذ الحقيقه لو كانت
مجردة عن اللوازم والعوارض جميعها لا ينالها الحس اصلا فانه انما ينال الشيء مع عوارض

وعوارضه الغريبه كما حقق في موضعه فلم يكن محسوسه واذا لم يكن محسوسه لم يكن
مانعه عن فرض الشركه فيها لان منشاء المنع عن فرض الشركه هو الادراك الحسي كما مر غير مرة و
منشاء الاشتباه عدم التميز بين التشخص والمنع عن فرض الشركه وحسبان ان الحقيقه
لو كانت متشخصه كانت مخصوصه بحيث يمنع تصورها عن فرض الشركه فيها فاذا كانت
متشخصه بذاتها كانت ذاتها مخصوصه بهذه الحيثيه وليس كذلك اذ مرجع التشخص
الى عدم الاشتراك بالفعل ومرجع المنع عن فرض الشركه هو الادراك الحسي لا تشخص المدرك
كما عرفت وقد لا يكون متشخصه بنفسها بل تشخص مغاير لنفسها الحكماء ثلثوا
القسمه ههنا واعتبر الامر المتشخصه بذاته كما في الواجب الوجود بذاته ومنه ما يكون
متشخصه بلوازم ذاته كالعقول الفعاله على ما بينه وفيه ما يكون بعارض لاحق في اول الوجود
والشارح المتشخص بذاته قسمين احدهما ما يكون تشخصه نفس ذاته وحكم بانه الواجب
تع والثاني تشخصه مستند الى ذاته وكان اخذ هذا مما اشتهر في السنه القوم من ان تشخص
الواجب تع عينه وفيه ان مرادهم ان التشخص ليس امرا موجودا زائدا عليه تع على قياس
قولهم قدرته وعلمه ووجوب وجوده عينه الا ان تشخصه هو عينه بالحقيقه
اذ تعين الشيء وامتيازه عن جميع ما عداه لا يكون نفس ذلك الشيء بالضرورة
لان الحال في التشخص بلا افتقاره اليه يكون متاخرا عنه قيل هذا لا يتوهم في الحال الجوهري
فانه متقدم على المحل بحسب الوجود وفيه بحث اذ الحال الجوهري انما يحل في المادة كما قرر
في موضعه وهي امر مبهم لا تشخص معين فلا يرد ذلك نقضا على ان الحال في التشخص مفتقر الى
فتعين ان يكون محلا له وهو المادة قال بعض الفضلاء يمكن للخصم ان يعارض
ويقول انكم اعترفتم بتعدد اشخاص العلوم القايمه بالعقول المجرده فانه يدل على ان المادة
غير لازمه في تعدد اشخاص الملابسه الغير المتعدد وفيه بحث اذ لو كان ادراك العقول
المجرده بحلول صور علته فيها لكانت العقول مادة لها اذ المراد بالمادة ههنا اعم من الموضوع

كما ان النفوس مادة للصور الحالة فيها وقال ايضا ان اراد المنفصل عن الشخص ما لا تعلق له
به اصلا فلم ينحصر غير المنفصل بهذا المعنى في الحال والمحل لجواز ان يكون التعلق بنحو اخر وان
اراد به ما لا تعلق له تعلق الحلول فالحكم بتساوي نسبة المنفصل بذلك المعنى ممنوع الحكم
بتعدد المعلوم بتعدد المعلومات المتعلقة بها فان متعلقات تلك العلوم ليست محلا
لماهية العلم ولا حالة فيها وفيه بحث اذ العلوم اعراض تتشخص وتتكثر بالموضوعات او
باستعدادات مختلفة لموضوع واحد كما في ساير الاعراض واذا وجدت متشخصة متكثرة
تعرض لها الاضافة الى المعلومات وتميز بها ذلك الاضافة فما هو سبب تعددها في الواقع هو تعدد
موادها ومعنى قولهم العلوم بتعدد المعلومات انها يتعدد حسب تعددها لان تعدد
المعلومات سبب لتعددها في نفس الامر فلا منافاة بين هذين القولين اذ لو كان
نوع كل مادة منحصرا في شخص الخ قيل فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها بتعدد
المواد المنحصر نوع كل منها في شخص يستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها الى
ماهياتها ولا محذور فيه والاولى ان يقال كون كل نوع كل مادة كل شخص منحصرا في شخصها
خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة في الهيولى وفيه بحث
اذ لو كان مادة كل شخص نوعا آخر منحصرا في شخص واحد كما فرض لزم ان لا ينقلب شخص
الى شخص آخر وهو باطل ضرورة واتفاقا مكن المادة بعلل باعراض يلحقها الخ قيل هذا
بنا في ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن استناد التشخص الى ما يحل في التشخص كما لا يخفى و
كيف يقال علة التشخص لا يجوز ان يكون حالا في التشخص ولا مباينا وعلتها المادة المتشخصة
ما يحل منها وحل هذا الاشكال النافض ثم قيل الاولى في الجواب ان يقال المادة لا يتكثر
بذاتها بل انما يتكثر عوارضها وتكثر تلك العوارض مستند الى الاستعدادات المتعاقبة
فالمادة مع عرض من تلك الاعراض القائمة بها متشخص لفرد من الافراد فتتشخص تلك الافراد
فالتشخص ان الحالة في المادة لا الحالة في نفسها وليست تلك الاعراض متشخصة للمادة فيتجه

التنازع والايراد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصلح توجيه
كلام المص بذلك لتصريحه بكون تشخص المادة بالاعراض الحالة الا ان يتكلف
بان المراد انها لوازم تشخصها بها الحقيقة فهي تشخصها عندنا ولا يخفى علا
ملا بمنه لان المبحث هو التشخص الحقيقي وفيه بحث اما اولا فلان منافات هذا
مع ما ذكروا في اصل الدليل لم وقياس المادة على الشخص غير مستقيم اذ الشخص
تشخص واحد تشخص به ما يحل فيه عن عوارضه عندهم فيكون هذا التشخص
متقدما على عوارضه وممتنع ان يكون معلولا لها بخلاف المادة فان لها
بسبب الاستعدادات المتعاقبة والامور التي تقتضيها تلك الاستعدادات
تشخصات متعاقبة ومن الجائز ان تتشخص بالتشخص السابق العوارض
اللاحق وقد اشار المجيب الى ذلك بقوله تشخص المادة يعلل باعراض بحسبها
لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية واما ثانيا فلان للمادة اذا لم تكن
بذاتها كما حسبه لكان مادة الاشخاص المتباينة كفرس واسد واحدا بالعدد ولا
يلزم ذلك من له ادنى فهم واما ثالثا فلان السوال عن سبب تشخص المادة
باق ولا يمكن ان يقال انها ليست متشخصة اصلا بل باقية على بهامها لو عوارضها
واستعداداتها مشخصة قال بعض الفضلاء تعدد اشخاص المادة بسبب الاعراض
الحالة فيها مخالف لصريح ما ذكر من ان مادة العناصر الاربعة واحدة بالشخص
الا ان يحقق الكون والفساد وفيه بحث اذ هيولى العناصر عندهم ليست
واحدة بالتشخص بل وحدتها وتشخصها وكثرتها انما هي بواسطة الصور
الحالة فيها وهي في حد ذاتها مبهم لا تعين لها اصلا كما حقق في موضعه
لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية الخ فيه بحث اذ حصول كل واحد من تلك
الاستعدادات الغير المتناهية لما كان موقوفا على حصول واحد اخر منها لحكمها

حكم الاول لا يحصل شيء منها بالفعل كما بينا مثل ذلك مرارا كلام بعض الحكماء
في هذا المقام مبني على ما زعموا الى قوله فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة قال بعض
الفضلاء الجواب ان مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا للامكان الاستعدادي
الذي هو الاستعداد المطلق المحل اعم من الموضوع والهيولى والجسم وكيف لا فانهم
قالوا الامكان الاستعدادي قايم بمحل الحادث ولا يلزم ان يكون محل الحادث هيولى
بل ربما كان موضوعا كما اذا كان عرضا وربما كان جسما كما اذا نفسا نعم ربما يصرح ذلك
بالهيولى بناء على ان الموضوع والجسم يشتملان عليه وهو لا يقتضي ان لا يقوم الامكان
الاستعدادي بالموضوع وصورة الجسمية اذا كان العرض حادثا كما فيما نحن فيه
بل نقول انهم صرحوا بان الحركات الوضعية الفلكية سابقتها معد للاحقتها
ولا يخفى ان الموضوع للحركة الوضعية اولا وبالذات هي الصورة الجسمية فلا يتصور
الاعداد اولا وبالذات الا بالنسبة اليها وفيه بحث اذ لو كان مرادهم بالمادة التي
جعلوها محلا للامكان الاستعدادي مطلق المحل اعم من الموضوع والهيولى و
الجسم كذلك المادة التي جعل تكثرها علة لتكثر افراد النوع الواحد هو مطلق المحل
لا الهيولى وما قيل من انه لا يمكن تعميم المادة فسيجيء الكلام عليه ولا يمكنهم
تعميم المادة قيل يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما
بما حل فيه ولا مقوما لمحله وسموه عقلا ولهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه
لبرائته عن المادة فيصح التفريع نعم سيجيء الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو
شايع ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين يحل احدهما
في الاخر ولا يلزمهم ذلك ولو وجد فلا مانع من ان يدخل الحال في الصورة
والمحل في المادة وان لم يدخل المركب في الجسم لا يبعد ذلك فلم لا يجوز ان
يكون تقييدا للكلي بالكلي في بعض الصور الخ قيل لا يخفى انه خلاف

مايحكم به البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل واحد فيمكن
فرض كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص
الطاير الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطاير على جميع افراد الطاير لا يقال
فرض صدقه على ذوات افراد الاخر ممكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه مثلا في المثال
المذكور يجوز فرض صدق الطاير على ذوات افراد الولود لا عليها بشرط كونها ولودا
فلا يتضمن فرض اشتراك مجموع الطاير الولود بينهما لانا نقول ما يمكن فرض صدقه
على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا يرى انه ح ليس بمانع
من الافراد الفرضية لج وفيه بحث لانه ان اراد بفرض الصدق التجويز المعتبر في
الكلي وجدا وعدما في الجزئي عدما فلا نم انه كلما يمكن فرض صدقه على كثيرين
يمكن فرض صدقه على كل شيء وكيف يجوز العقل صدق الشيء على نقيضه وان
اراد به صحة جعل مدخول لفظ انكان في قولك انكان هذا مشتركا بين كثيرين
كان كذا فمسلم لكن ليس ذلك مناط الجزئية لصحة قولك انكان زيد مشتركا بين
كثيرين كان كليا وهو ظ ولم يظهر لي بعد فايدة تقييد الكلي بالعقلي
قيدت الكلي بالعقلي للاحتراز عن الكلي الطبيعي والكلي المنطقي فان الكلي الطبيعي
وهو الطبيعة بلا شرط شيء قد يكون موجودا في الخارج كما مر والكلي الطبيعي
الموجود في الخارج اذا ضم الى مثله يكون مجموعهما شخصا لا محالة بخلاف الكلي
العقلي وهو الطبيعة بشرط الكلية فانه اذا ضم الى مثله لا يحصل الشخص
بالمعنى الذي اراده الشيخ وان جاز ان يحصل بالمعنى الذي عينا ه والكلي المنطقي
في جميع الصور مفهوم ولا يحصل امتناع له حتى يضم الى مثله فان قيل
فعلى ما ذكرتم قبل اي من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئي فيلزم عند تعقل
شخص ان يعقل اشخاص غير متناهية وفي هذه الملازمة نظر والاولى ان يقال

لو كان لكل جزئي ماهية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي
بذاته ويظهر ذلك بان يفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضامة و
كل واحد منها كلي والعرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع
تلك المفهومات من حيث المجموع كليا وفيه بحث اذ كلام الشرح على تقدير ان
ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية مشتملا على جزئين ماهية كلية وجزئي مشتمل
على ماهية كلية وجزئي آخر حكمه حكم الجزئي الاول وهكذا الى غير النهاية كما صرح
به عبارته وعلى هذا التقدير يكون للتشخص اجزاء غير متناهية والعلم بالكل يتضمن
العلم باجزائه فالعلم بالتشخص يكون متضمنا للعلم باجزائه الغير المتناهية والنظر
على هذه الملازمة غير ظاهر واما الوجه الذي حسبه اولى فمنظور فيه اذ في الصورة
المفروضة قد ضمت الجزئي الى الكلي غاية الامر ان الجزئي المضموم الى الكلي
مشتمل على كلي وجزئي وهكذا لا انه ضم الكليات الصرفة بعضها الى بعض كما
تقتضيه قوله يظهر ذلك بان يعرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضامة
وكل واحد منها كلي والعجب ان هذا القائل انكر على الشارح حيث ذهب الى ان الكثرة
ولو كانت غير متناهية لا بد فيه من الوحدة الحقيقية وجوز تركيب شيء
من اجزاء كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة من غير الانتهاء الى ما هو واحد
حقيقي وقد بالغ في ان ذلك جائز وههنا انكر حصول الجزئي من اجزاء جزئية
يكون جزئيتها بالغير وادعى ان الجزئي لا يتحقق لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي
بذاته مع ظهور عدم الفرق بينهما في ذلك فهو مطالب ببيان الفرق بين الصورتين
نعم هذا يندفع بمثل ما دفعنا به ذلك فارجع اليه لما عرفت من ان تقييد
الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قيل فيه بحث لان اللازم من تشخص كل منها
بذات الآخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الآخر ولا يلزم منه ان يكون التقييد

الكلي بالكلي فتقييد للجزئية بل ان يكون بكل منهما بذات الآخر ان يكون كل منهما علة
مقتضيا للتشخص الآخر والاستحالة الا ان ان للتشخص مقدم بالذات على الوجود
او هو غير الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة بوجوده للآخر
بالذات وبالواسطة لكن لم يحث ذلك عند الشيخ ومن يحذو حذوه وايضا
ما ذكره في امتثال الامتياز كل من الشيئين بالآخر من الطاير الولود غير مطابق فان احدهما
لا يفيد امتياز الآخر اصلا بل يتألف منهما امر يتميز عن غيره والجواب ان المراد بامتياز
كل من الشيئين بالآخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن
حاصلا بل وبدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار
التقييد اخص بالآخر اخص مما كان قبل التقييد ولا ينافي مثل ذلك في التشخص بان يحصل
بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما بالتقييد بالآخر والا لزم ان يفيد
تقييد الكلي بالكلي الجزئية وفيه بحث لانه ان اراد بالتشخص كون الشيء بحيث
اذا لاحظه العقل يمنع عن فرض الشركة فقد عرفت ان ذلك متعلق بنحو الادراك
وهو الادراك الحسي فالمدرك بالحس هو مدرك به جزئي والمدرك لا بالحس
كلي والتشخص بهذا المعنى لا يمكن ان يكون نفس الوجود ولا ان يكون متقدما عليه
كما لا يذهب على ذي مسكة ولم ينقل عن الفارابي ان التشخص بهذا المعنى نفس
الوجود اصلا وان اراد به كونه بحيث لا يساركه غيره في جميع ذاتياته وعرضياته
فمن الجائز ان يصير بالتقييد بكلي آخر بهذه الحيثية وبالعكس وح يكون تشخص
كل منهما بالآخر وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتبين ماله ولم
يصدق عليه انه متشخص غير مسلم اذ الانسان من حيث هو كما لا ينافي الوحدة
ويصدق عليه الواحد لا ينافي التشخص ويصدق عليه المتشخص ايضا قبل لا نع
يقال هو من حيث هو الواحد ولا الكثير كما انه بهذا الاعتبار ولا متشخص وهو في الوا

متشخص كما انه في الواقع واحد فلا يختلف احدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار
ولا بحسب الواقع لانا نقول وهو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا
بل انما المتشخص هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط متشخصا
صدق ان الانسان من حيث شخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف
الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيد
والسر في ذلك ان المطلقة والمخلوط متغايران بحسب الوجود العقلي وان اتحدا
فيه باعتبار آخر فيختلفان في الاحكام الثابتة بعد ذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار
وفيه بحث اما اولا فلانه وان اراد بالانسان من حيث هو الانسان المجرد كما
يشعر به قوله من حيث هو لا واحد ولا كثير فلا نم انه من حيث هو واحد لما
سبق من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي كما لا يكون كثيرة فلا يكون واحدة
ايضا وان اراد به الانسان المطلق كما يدل عليه والسر في ذلك ان المطلقة و
المخلوط متغايران فهو كما لا ينافي الوحدة ويصدق عليه الواحد لا ينافي التشخص
ويصدق عليه المتشخص فلا يلزم وجود الانسان الواحد بدون التشخص
واما ثانيا فلان المخلوط اخص من المطلقة وكل ما هو صادق على الخاص يصدق
على العام جزئيا فاذا صدق المخلوط شخص صدق ان بعض المطلقة شخص
بالضرورة فصدق ان المطلقة شخص قضية مهملة لانها لازم للجزئية ولا
نيل فمع ذلك بقوله الاحكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات كما
لا يخفى وما ذكره في التنوير منظور فيه لانه كما يصدق ان الانسان المخلوط
مقيد صدق ان الانسان المطلق مقيد مهملة والاظهران يستدل هكذا
مفهوم الانسان مثلا معنى واحد بلا ريبة وليس متشخصا بالوحدة
غير التشخص فان الموصوف بالكثرة فيه فان قيل ان اراد بقوله ان الكثر

من حيث هو كثير ما يقال في التميز بين الماهية والعوارض حيث قال الانسان
ليس من حيث هو انسان واحدا او كثيرا فليس الكثير من حيث هو كثير موجودا او لا معدوما
بهذا المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان الاحادية في الواقع
موجود فهو في الواقع ايض واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات والكثير من حيث هو كثير موجود
في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل
ان موضوع الكثرة بعينه هو موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس
هو بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الوحدة والكثرة وفيه نظر لان
المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعيهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد
وما ذكره من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة على تقدير تمامه لا يتم في الحمل
بالموضوع والمحمول كما سيذكره وجوابه ان المنافاة يستلزم مغايرة ما
يتصف بها في زمان واحد وبذلك يتم الغرض ولا يمكن الجواب عن اصل السؤال
بان يقال المراد معنى القضية الوصفية للممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة
يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا
يندفع من اشتراى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود
اذا الكثرة المقابل له لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثير
الذي لا يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ يحصل الدليل ان الوحدة ينافي الكثرة
والوجود لا ينافيها لكن سوق المناقشة في ظاهر العبارة فان الكثرة بالمعنى المقابل
للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا يأبى عن
اتصافه بالوجود وفيه بحث اما اولا فلان مرجع ما حققه هاهنا الى ان الكثرة
مناف للوحدة ومقابل لها دون الوجود وهو غير مسلم اذ لا تقابل بالذات بينهما

بل هما متقابلان بالعرض كما حقق في موضعه ولو كان التقابل مسلما لكن الاستدلال
ان يقال الوحدة مقابلة للكثرة والوجود ليس مقابلا لها ويكون باقي المقدمات
مسندا ركا واما ثانيا فلانه لما سلم ان الكثرة بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس
بموجود فلم لا يجوز ان يابى عن الوجود ومن اين علم انه لا يابى عن اتصافه به لا بد
لذلك من دليل هذا واعلم ان المراد بالكثير من حيث هو كثير ذات الكثير بلا امر
يصير بحسب اخذ هذا الامر معه صحيح الاتصاف بالوحدة مثلا احاد العشرة اذا
اخذت مع صفة المجموعية والعشرية يوصف بالوحدة فيقال المجموع واحد او عشرة
واحدة وكذا اذا اخذت مع النسبة الى موضوع واحد يوصف بالوحدة بالحمل
الى غير ذلك اما اذا اخذت ذوات الاحاد المذكورة بلا امر يستقيم بحسب اخذ هذا
الامر معها ان يوصف بالوحدة فهي موجودة وليست بواحد فيكون الوجود غير الوحدة
اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية الخ ان اراد باعدام الجسم الشخصي الا
اعدامه واعدام اجزائه جميعا فلا يلزم من بطلان الوجود المخصص الخصوص
هذا كما لا يخفى وان اراد به اعدام الجسم الشخصي فقط فبطلان ان اللازم مم اذ ما
الجرة بعد التفريق الى الكيزان لا يبقى شخصا واحدا بل يصير اشخاصا بلا شبهة ولكن
يكون شخصا ما الجرة كنسبتها الى ساير اشخاص المياه اما على مذهب القائلين بتركيب
الجسم من الهيولى والصورة فلان هيولاها من هيولى ماء الجرة دون هيولى ساير
اشخاص المياه واما على مذهب القائلين بتركيب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية فلان اجزاءها
هي بعينها اجزاء ماء الجرة دون اجزاء ساير اشخاص المياه فان قلت نحن نعلم قطعا
ان الماء الذي كان في الجرة هو باق في الكيزان كما قرره الشارح واذا لم يبق شخص الماء
الذي كان في الجرة حال حصول الماء في الكيزان فكيف يصح هذا الحكم قلت لما
كانت الصورة المائية الواحدة حالة في الهيولى حال حصول الماء في الجرة كانت

الهيولى ماء واحدا بالعرض واذا حلت الصورة المائية المتعددة فيها لكونها في الكيزان صارت تلك الهيولى مادتها متعددة بالعرض ايضا كما حقق في موضعه فلا يجر بريصد فان ماء كان في الجرة فهو في الكيزان لكنه كان في الجرة شخصا واحدا وهو في الكيزان اشخاص متعددة ولا محذور في ذلك والحكماء لما ذهبوا الخ قيل يعني انهم لا ينازعون في عدم كون التفريق اعداما بالكلية وان نازعوا في بقاء الجسم بكل اجزائه والقدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء المتمسكين هو عدم انتفائه بالكليه والاتحاد بين الكيزان مع ماء الجرة اما من حيث الهيولى او من حيث المادة وان اختلفوا في تعيين احد الامرين فهذا الكلام كانه جواب لسؤال تشبثوا هاهنا وهو انه لما ذهب الحكماء الى ان الجسم ينعدم بالتفريق عندهم اعداما بالكليه فكيف قالوا بانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين ويجعلونها موضوع الوحدة والكثرة فلا يكون التفريق اعداما بالكليه وانت تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة الصورة تزول تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء وانما سمى المادة ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء على اصلهم لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وفيه بحث لانه ان اراد بقوله للمادة ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض ان وصف مادة ماء الجرة بالوحدة وصف بحال متعلقها كما يتبادر من العبارة فذلك ممنوع اذ ح يكون موجودا حاصلا بالفعل هناك لا يكون واحدا ولا كثيرا بالحقيقة فيكون مبهما وقد صرح الشيخ في الشفاء بان المبهم ليس بموجود باتفاق اهل الصناعة ولا يخرج من الابهام بكونه متعلق واحد او كثير اذا لم يكن الوحدة او الكثرة وصفا لها بالحقيقة كما لا يذهب على ذي مسكة وان اراد انها يصير واحدة بالحقيقة بسبب وحدة الصورة فاذا تكثرت الصور

زالت وحدة المادة و يكثرت بتكثر الصور ولا يزال وجودها فان وحدتها غير
وجودها ضرورة ان الباقي غير الزائل ولا يمكن تعريفها الا باعتبار التعقل بحث
لجواز كونهما بديهيين وكسبيين بوجه ومعرفان تعريفا حقيقيا وايضا البديهي
ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير
النظر فيختار الطالب طريق النظر فيعرفه والظ ان هذا الحصر اضافي بالنسبة الى
التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة ههنا حصوله في العقل من غير كسب كما
يقال في الوجود وغيره من اوايل المتصورات فيندفع الثاني وفيه بحث اذ الظاهر ان البديهي
لو عرف بالنظر لا يسمى ذلك تعريفا بالقياس اليه بل تنبيها الا يرى انهم لما ذهبوا الى ان
الوجود بديهي التصور حكموا بان الدلايل الدالة على بداهته تنبيهات ثم امتناع تعريفها
على ما يفهم من الشفاء بواسطة عدم وجدان امر صالح لذلك لا لبداهتها كما ذكره الشارح
قال الشيخ في الهيات الشفا الذي يصعب علينا الآن تحقيق ماهية الواحد وذلك
انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في
بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان يحد بالواحد لان الواحد مبدأ
الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد
الضرورة فمن ذلك ما يقول ان الكثرة هو المجتمع من الواحدات فقد اخذنا الوحدة في
حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو
الكثرة بعينها وان قلنا هي من الوحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ
لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد الواحدات
نكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتعدد
وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا نعتد به ثم
ال والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة

كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من وحدات وان قال قائل ان الكثرة قد تالف من اشياء
غير الوحدات كالناس والدواب فيقال كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة
للوحدات كذلك ليست هي بكثرة ايض بل اشياء موضوعة للكثرة كما ان تلك الاشياء هي
آحاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة له والذي يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فلم يتخلصوا فان الكمية تحوج تصورها
للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فلا يمكن تصورها
الا بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة من
الاعراض الخاصة بالكمية الذي يجب ان تؤخذ في حدها الكمية فيقال ان المساواة
هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايض هو مما لا يفهم الا بعد فهم
العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة
الوحدة اعرف عند العقل معنى هذا الكلام ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثر المؤلف
منها اذ العقل يعرف المؤلف بذاته بعد معرفة احاده والكثر اسبق الى الخيال من احاده
الخيال بحسب الاغلب ينال اولا الى المؤلف ثم يفصل اجزائه فينال الى احاده وحكم الحس في
ذلك حكم الخيال والشيخ اشار الى هذا في طبيعيات الشفاء بقوله واما نسبة اجزاء المركبات
الى المركبات منها فان المركب اعرف بحسب الحس اذ الحس يتناوله اولا الجملة ويدركها
ثم يفصل واذا تناول الجملة يتناولها بالمعنى الاعم اي انه جسم او حيوان ثم يفصلها واما
عند العقل فان البسيط اقدم من المركب فانه لا يعرف طبيعة المركب الا بعد ان يعرف
بسايطه فان لم يعرف بسايطه فقد يعرف بعرض من اعراضه او جنس من اجناسه ولم يصل
الى ذاته كانه عرف جسما مستديرا او ثقيلا او ما اشبه ذلك ولم يعرف ماهية جوهره
ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها
قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان الكمية عند العقل نظرا الى ذاته وحده بمعنى معلومية

المرتسم في الآلة نظرا الى ذاته وحده ولا شك في بطلانه اذ لا يمكن احدا ان يعقل وحده بالنسبة الى المرتسم في الآلة اذ لا يمكن ادراكه الا باعتبار الآلة فلا يكون ملحوظا الا مقيدا بالآلة ولا خلاص الا ان يجعل افعل ههنا مجردا عن معنى التفضيل الا ان استعماله مع من ينافيه كما نص عليه المحققون وقال ايضا لا نم ان المرتسم في ذات النفس يكون اعرف عندها من المرتسم في آلتها فان القريب منها لا يدل دلالة قطعية على ان يكون المرتسم فيها اعرف عندها فان من الكليات المرتسمة في ذات النفس ما يعرفه النفس بالنظر ولا يعرف الجزئيات المرتسمة في الحواس الا بالبديهة ولا يخفى ان البديهيات اظهر للنفس من النظريات وان كان الاول مرتسمة في الآلات والثاني في النفس وايضا نحن نعلم بعض صفات النفس من التجرد والحدوث وغيرهما مما لا يعلم الا بالانظار الدقيقة الحاصلة في الازمان المتطاولة ونعلم بعض ما هو خارج عنها بالبديهة باوايل النظر كبرودة الماء وحرارة النار وغيرهما والفرق بان هذا علم تصديقي وما ذكر من اعرفية الكثرة والوحدة تصوريهما لا يجدي نفعا فان علاقة القرب من النفس ليس بحيث يوجب الاعرفية بحسب التصور دون الاعرفية بحسب التصديق والبديهة لا فرق بينهما في ايجاب تلك العلاقة في احدهما دون الاخر وانت خبير بانه لا يرد شيء منها ولا سطر الشارح ايضا على ما هو مراد الحكماء حسب ما علم من الشفاء ونقلنا عنه آنفا وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة قيل قد ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو العقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العاليه وانما التفصيل للنفس من حيث انها نفس بمعونة القوى البدنيه وعلى هذا يتضح كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فانقلت هذا يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة اعرف عند الخيال فانه كما يدرك الواحد يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اسالر

على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص
وحد معين او محدود معينه والنقطه مثلا لا يمكن تخيلها الا مع معروضها وما يلحق
به من اللواحق المادية وفيه بحث اذ لا يلزم ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي الذي
لا كثرة فيه لجواز ان يكون تعقل الامور المتكثرة التي لا يكون اجزاء لامر واحد قد يعقل هذا
الامر اجمالا او فصل اليها حتى يقال ان التفصيل بمعونة القوى البدنية ونسبة حصر التعقل
الصرف في التعقل البسيط الاجمالي الى الحكماء فرية بلا مرية وما استدل به على ان الكثرة
اعرف عند الخيال منظور فيه اذ حاصله ان الخيال المدرك للواحد مع امور اخرى وح
نقول لا نخ اما ان يكون الخيال مدركا للواحد والكثير كليهما او يكون مدركا للكثرة
دون ادراك الواحد فان كان الاول كان ادراكه للوحدة والكثرة معا ولا يلزم من ذلك
كون احدهما اعرف من الاخر عنده وان كان الثاني لم يكن مدركا للوحدة فلا يصح ان الكثرة
عنده اعرف من الوحدة لان صحته تستدعي ادراكه للوحدة وليس الوحدة امرا عينيا
قال الشيخ في الهيات الشفاء ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس
قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيء معتد به اما ان قال ان العدد
لا وجود له عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد
لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن انتهى كلامه وكيفية وجوده في الاشياء
ان الشيخ اراد بالعدد الكثرة المركبة من الاحاد لا الكثرة المؤلفة من الواحدات يرشدك
الى ذلك قوله فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه حيث لم يقل
ان الوحدة لا يتجرد والحاصل ان الكثرة محمول على بعض الاعيان متحد معها ذاتا ووجودا
مثلا يصدق ان الكوكب السيار كثير في الخارج فيكون الكثرة لا محالة موجودا فيه
وهو مع رضها م للكوكب السيار لا العارض كثير بالذات وعدد معروضه كثير بالعرض
ومعدود به وهما عرضان للموجودات في الخارج فقيل ان اراد انهما من العوارض الخارجية

فذلك غير بين وان اراد الموجودات الخارجية يتصف بها باعتبار وجود تلك الموجودات
الخارجيه في العقل فذلك لاينافي كونها من المعقولات الثانيه والتحقيق ان زيدا
الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل لم ينطبق على كثيرين فان اريد
بالجزئية هذه الحيثيه فهي من لواحق الوجود الخارجي وايضا ان اريد بها عدم انطباق
على ما من شانه تحت الامر العام وهو الصورة العقليه فهي من لواحق الوجود الذهني
فقط وعبارات القوم تشعر بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة ونظايرهما وفيه
اذ من الامور التي لا شبهة فيها ان بعض الموجودات واحد في الخارج وبعض اخر كثير
فيه فيصدق القضيه الخارجيه القايله بان هذا واحد والخارجية القايلة بان
ذاك كثير وهذا مناف لا يكونا من المعقولات الثانيه عند المتاخرين كما صرح به
في الحواشي الشريفيه على شرح المطالع نعم هذا لا ينافي المعقول الثاني
حسب ما حققناه فارجع اليه على الحيثية المذكورة وهي كون زيد بحيث اذا حصل
عند العقل لم ينطبق على كثيرين امر عقلي انتزاعي كما لا يخفى فقوله فهي من لواحق الوجود
الخارجي غير بين ولا مبين لان نظرا ان الوحدة على موضوع الكثرة قيل هذا
على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصيه والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان
الواحد بالموضوع والمحمول مثلا قد يكثر فيهما مع بقاء ذاته وفيه بحث اذ موضوع
الواحد بالموضوع ليس الذات وحدها بل هو الذات مع نسبتها الى الموضوع وما لم يعتبر
هذه النسبة لا يصير كثيرا بالموضوع فلا يلزم من بقاء الذات اتحاد موضوع الواحد
والكثير بالموضوع حيث لا يكون الذات وحدها موضوعا لهما وكذا الحكم الواحد بالمحمول
فان موضوعه ليس هو الذات وحدها بل هو الذات مع النسبة الى المحمول وما لم يعتبر
هذه النسبة لا يصير كثيرا بالمحمول لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة
واللاوحدة قال بعض الفضلاء ان اراد باللاوحدة واللاكثرة سلبهما يكون التقابل بينهما

تقابل السلب والايجاب ولا شك ان محلهما شئ واحد كما سيجئ فلا يجري الدليل
فيهما وان اراد معنى العدول فلا شك ان محلهما يكون واحدا فان معروض الوحدة
اذا عدم يكون في الذهن متصفا باللاوحدة كزيد المعدوم الحاصل في الذهن فانه
ليس واحدا اذ الوحدة يلزمه الوجود على تقدير كونهما متساويين فلو ارتفع الوجود
ارتفع الوحدة واتصف في الذهن باللاوحدة ومنشاء الغلط توهم استلزام اللاوحدة
العدمية للكثرة الوجودية وان جعلت الوحدة مساوية للمطلق الوجود الشامل
للذهني ايض فنقول ان لم يجعل اللاوحدة بهذا المعنى مستلزمه لقيام الكثرة بمحلها لا
يكون محلها متعددا وان جعلت مستلزما فلا نم تقابلهما بالمعنى المصطلح فان شرط
وحدة المحل في التقابل كيف يسلم التقابل في صورة تعدد المحل وفيه بحث اما اولا فلانه
لا يلزم من كون معروض الوحدة معدوما في الخارج وموجودا في الذهن ويكون معروضا
للاوحدة هناك ان يكون معروضهما واحدا بالتشخص كما حسبه لامتناع ان يكون التشخص
الخارجي بعينه تشخصا ذهنيا واما ثانيا فلان منع تقابل الوحدة واللاوحدة غير مسموع
لصدق تعريف التقابل عليهما فالخلل انما هو في الشرط المذكور وهو ان يكون محلهما
واحدا بالتشخص البتة والحال ان الموضوع الخ قال بعض الفضلاء ان اراد بالواحد
بالنوع المثلين بحيث تحت نوع واحد وكذا يكون المراد بالواحد بالجنس والواحد بالامر
الاعم كالفردين المثلين بحيث تحت نوع او جنس او امر اعم فانه ينتقض بعدم صدق
المتقابلين على المتقابلين على اللذين يعرض للفردين المثلين بحيث تحت شئ واحد
لا بد في التقابل من عدم اجتماع الشيئين في محل واحد ولا شك انهما مما يعرض لافراد امر
واحد ويجتمع فيها كالزوجية والفردية والرجولية والانوثية فانهما مما يعرض لافراد
نوع واحد او جنس واحد في زمان واحد وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان اراد
بها الواحد النوعي والجنسي والعرضي التي هي الماهيات الكلية من حيث هي كلية فليس
ما ذكر من عوارضها الحالة فيها بل من عوارض الافراد وفيه بحث اذ لنا ان نختار

الشق الاول ونقول اجتماع الزوجية والفردية ونظائرهما في افراد نوع واحد او جنس
واحد في زمان واحد لا ينافي التقابل بينهما كما حسبه هذا القايل وان اجتماعهما
فيها ليس من جهة واحدة فكما جاز اجتماع المتقابلين في شخص واحد من جهتين
لكن لكن جاز اجتماعهما في افراد نوع واحد من جهتين او نختار الثاني قوله ليس
ما ذكر من عوارضها الحالة فيها قلت غير مسلم اذ وجودها عين وجود الافراد
وعوارض الافراد عارضة لها ايضا كما حقق في موضعه وكل موجود واحد بالتشخص
يمكن للعقل ان يعرضه كثيرا الخ قيل الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية
المقابلة لوحدته الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة
من الانسان والا لكان كليا والماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته
الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها
ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا
بعد ما كان متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم
كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم
من هذا الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم
منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة الماء
اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان ذلك الماء مجموع
تلك المياه لا كل واحد منها قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى
افراده من البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يفرض معروض
الكثرة المقابلة لها والا لكان كليا والماء المنقسم المياه وحدته الشخصية محفوظة
في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل لحالته انقسامه الى الاجزاء لا في انقسامه
الى الجزئيات فمعروض الوحدة الشخصية هو بعينه معروض الكثرة المقابلة لها

هو لا نسلم فانه الكثير بالتشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض
عروض الكثرة الشخصية اياه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكر في معروض الجواب
لا يدفع السؤال اذ حاصله ان الواحد بالتشخص لا ينقسم الى افراد ذلك والتشخص وان كان
كليا ولا يلزم من ذلك ان لا ينقسم الى امور اخرى كون مجموع هذه الامور علة لذلك التشخص
في وقت سابق كالصورة القابل واما ثانيا فلان قوله المنقسم الى المياه وحدته الشخصية
محفوظة في حالتي الانفصال والاتصال غير مسلم وكيف يكون وحدته الشخصية محفوظة
في حالتي الانفصال وهو اشخاص كثيرة كما بيننا آنفا وتشهد به الفطرة السليمة
ايضا واما ثالثا فلانه لم يظهر من كون معروض الوحدة الشخصية تارة ومعروض
الكثرة الشخصية السانا ان لا يكون معروضهما واحدا فضلا عن عدم امكان فرض
عروضهما لامر واحد كما نعم وذلك لان معنى عروضهما لامر واحد ان يكون امر في وقت
شخصا [illegible] في وقت اخر اشخاصا متعددة كالمادة لا ان يكون حال كونه شخصا
واحدا يكون اشخاصا متعددة حتى يكون ممتنعا فتبين فظهر ان قوله فمعروض الوحدة
الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه ممنوع اذ لا يظهر ذلك منه اصلا
فنختار انها باقية بتعددها ولم يزل ايضا لا يلزم من عدم زوال وجودها بقاء تشخصها
لاحتمال ان يكون تعددها لازما لتشخصها مثلا دون وجودها فاذا زال التعدد زال
التشخص دون الوجود الا يرى ان تشخص الهيولى وتعددها لما كانا من قبل الصورة
الواحدة شخصا واحدا ومع الصورة المتعددة اشخاصا متعددة مع بقاء وجودها
في الحالين كما حقق في موضعه فما ذكره الشيخ لا يقتضي ان يكون موضوع الواحد والكثير
واحدا بالتشخص ثم منه البين ان كل واحد من الامور المتعددة في الصورة المفروضة
شخص آخر على حدة لا ان المجموع شخص واحد مثلا كل ما هو حاصل في كوز واحد من الماء
المفرق من الجرة الى الكيزان شخص آخر على حدة يجوز بقاؤه بعينه مع انعدام ساير

ما في الكيزان لا ان يكون جميع المياه الحاصله في الكيزان شخصا واحدا حتى يكون كل ماء
حاصل في كوز واحد يكون بعض من ذلك الشخص لا انك في مرتبة من هذا ولا يلزم
منه ان يكون التفريق اعداما بالكليه اذ يصدق الماء الذى كان في الجرة فهو
في الكيزان بيان ذلك ان الهيولى حال كونها في الجرة قد حلت فيها شخص واحد من
الصورة المائية وكانت شخصا واحدا من الماء بالعرض وحال كونها في الكيزان تحل منها
اشخاصا متعددة من الصورة المائية فصارت اشخاصا متعددة من الماء بالعرض
ايضا فالماء بالعرض الذى كان قبل ذلك في الجرة فهو في الكيزان الا انه في الجرة
شخص واحد في الكيزان اشخاص متعددة فلا محذور في ذلك حيث يكون وحدتها
وتشخصها وتعددها بالعرض فتامل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها
والكثرة قال بعض الفضلاء وفيه بحث من وجهين الاول انه مخالف لما ذكره الشيخ
في الاشارات حيث قال لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت ا
احتياجها الى الصورة فاحتياجها الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة
وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين
احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة يمتنع ان يكون
علة مستقلة الهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون
واحدا بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق تفيض عنه
وجود الهيولى باعانة الصورة فانه يدل على ان هيولى الكائنات واحدة بالشخص
في نفسها وليس المراد بهذه الوحدة الشخصية الوحدة العارضة لها بسبب الصورة
الوحدة الشخصية اذ لا يجب ان يكون الهيولى مما ثبت لها خصوصية هذه الوحدة
الشخصية وتشخصها كما يدل عليه قوله لان الهيولى واحدة بالشخص بل يجوز ان
يثبت لها التعدد الشخصي التابع للصور ايضا و[illegible] المانع لكون المطلق علة للواحد

التشخص هو الوحدة الشخصية الثابتة في نفسه لا الوحدة الشخصية الثابتة له باعتبار
متعلقه والثاني ان الهيولى التي حكموا بوجودها في نفسها هل انكانت بحيث لو تصورت
كانت مانعة من وقوع الشركة فيها والا فان كان الاول يلزم ان يكون جزئية شخصية
فان كان هذا التشخص متعددا كانت الهيولى متكثرة في نفسها والا كانت واحدة في
نفسها اذ لا تشخص لغير متعدد ولا يكون واحدا وان كان الثاني يلزم ان يكون هيولى
العناصر وغيرها كلية معدومة في الخارج هف وفيه بحث اما اولا فلان دلالة
ما نقل عن الاشارات على ان هيولى الكائنات واحدة بالتشخص غير مسلم اذ كلامها في هيولى
شخص واحد فانها شخص واحد متشخص بصورة شخصية وليس علة وجودها هذا التشخص
من الصورة لبقائها بدونه وان تبدل تشخصها ح ولا صورة ما لان علة الواحد بالشخص
يمتنع ان لا يكون واحدا بالتشخص فاذن علتها شخص مفارق وليس الكلام في هيولى الكائنات
[illegible] فان هيولى شخصين لا يعقل ان يكونا شخصا واحدا فضلا عن هيولى الكائنات
وهي اشخاص كثيرة لا يحصى كثرة واما ثانيا فلان قوله وليس المراد بهذه الوحدة التشخصية
الوحدة العارضة لها بسبب الصورة الوحدة الشخصية في حيز المنع اذ ليس للهيولى
وحدة ولا تشخص الا من قبل الصورة كما حقق في موضعه فاذا المراد بالوحدة التشخصية
ذلك لبقيت عارية عن الوحدة المذكورة وقوله بل يجوز ان تثبت لها التعدد التشخصي
التابع للصورة ايض لا يقدح في الاستدلال المذكور في الاشارات حيث يكون كل واحد
من تلك المتعدد شخصا واحدا يجري فيه الدليل المذكور غ الشخص الواحد سواء كان
متشخصا بذاته او بغيره يجب ان يكون علته شخصا آخر على ما ذهبوا اليه وليس هذا
مختصا بالشخص المتشخص بذاته كما حسبه واما ثالثا فلان الهيولى في ذاتها امر مبهم
بالقوة لا تعين ولا تحصل لها الا بالصور فذاتها ما دام كذلك لا يكون معينة ولا معقولة ولا
يكون كليا ولا جزئيا ولا عاما ولا خاصا فالترديد فيها بانها كلية او جزئية غير مستقيم نعم

اذا حصلت فيها صورة تعين ذاته بها يصير لحل هذه الامور فاذن الهيولى لا يكون
واحدة في نفسها ولا متعددة في نفسها ايضا هيولى الماء الباقية بعينها
في الحالين ان اراد ببقاء الماء في الهيولى بعينها الحالين ان هيولى الماء حال الوحدة و
الكثرة شخص واحد فهو بط لما عرفت من ان الهيولى حال حلول التشخص الواحد من
الصورة فيها شخص واحد وحال الحلول الاشخاص المتعددة فيها اشخاص متعددة
وان اراد ان الهيولى التي كانت حال الوحدة شخصا واحدا فهي باقية حال الكثرة لكنها
اشخاص متعددة فلم يكف ذلك فيما هو بصدده من ان موضوع الوحدة والكثرة
واحد بالتشخص كما نقص عنه قوله ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص لا نا نقول الحاسه منشاءها الاشتراك اللفظي قبل المشاءون لما ادعوا البداهة
في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليه النقض بالهيولى التي
يثبتونها فانها باقية في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنهم من قبلهم بان الهيولى
منها الست متصفه في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم بزوال احدهما لعدم هم
ان البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض
لكن يعلم بالبديهه ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك بزوال
بزواله وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع النقض فلا يتوجه عليه هذا والمحقق
ان الشيء محلا يكون في ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هويته كل شيء لا تقبل التعدد
بان يكون هو في نفسه متعددا وقد نقل سالفا عن الفارابي ما يكفيك مما سبق
في تعاقب الوحدة التشخصيه والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال مستحفظ لوحدتها
التي هو هويتها وتلك الوحدة لازمه لها نعم هي حامله لوحدة الجسم وكثرته واتصافها
بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا فيما يتبعهما من الوحدة الاتصاليه والكثرة التي تقابلها
وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته وكثرته ان الشيء

المحصل المعين لا يكون في ذاته محلا لهما فهو مسلم يمكن الهيولى ليس كذلك لانها امر مبهم
بالقوة لا يتحصل ولا يتعين امرا حاصلا بالفعل الا بالصورة وان اراد ان الشيء المبهم
لا يكون في ذاته محلا لهما فممنوع لان المبهم لما لم يتعين ذاته لم يكن في ذاته واحدا ولا
كثيرا ولما لم يكن منافيا للشيء منهما يصلح لان يحصل ويتعين على وجه يكون واحدا ولان يحصل
ويتعين على وجه يكون كثيرا الى اذن قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا او هل الغرض من اثبات
الهيولى الا ان يثبت امر يكون تارة واحدا وتارة كثيرا فسد فع بذلك كون تفريق الجسم
اعداما له بالكلية وقوله هويته كل شيء لا يقبل التعدد ولا يشمل الامر المبهم كالهيولى اذ لا
هوية له في ذاته وهو ظ ثم الوحدة لو كانت لازمة للهيولى بحسبه كان يحكم بها حكم الجسم الواحد
في ان لا يصير كثيرة وبعوة ماهو غرضهم من اثبات الهيولى اما انهما متقابلان بالذات
الى اقول غايته ما لزم من قولنا انا اذا نظرنا الى مفهوميهما حكمنا الحكم ان يكون امتناع اجتماعهما حتما
او لا ان م منه ان يكونا متقابلين بالذات لاحتمال ان يكون تنافيهما بواسطة امر اخر
الا يرى انا اذا نظرنا الى مفهوم الانسان واللا ناطق حكمنا بامتناع اجتماعهما مع انهما
لا يكونان متقابلين بالذات كما حقق في موضعه ثم الشيخ قد استدل بالوجه الثاني على
انتفاء التضاد بينهما حيث قال الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم ضده
بل يبطله وينفيه ثم اورد على هذا ان الضد لا يبطل الضد كيف كان بل يبطله اذا حل في
موضوعه والوحدة يبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها واجاب بان الضد يبطل الضد
لذاته ابطالا اوليا كما يبطل الحرارة البرودة والوحدة لا يبطل الكثرة كذلك اذ الكثرة
كما انها انما يحصل بالوحدة فكذلك انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة لذاتها
بطلانا اوليا بعرض لوحداتها اولا ان يبطل ثم يعرض لها ان يبطل ببطلان وحداتها ثم
قال بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا متعاقبان فيه بل يجب
ان يكون مع هذا التعاقب الطباع متنا فيه متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم بالاخر

للخلاف الذاتي بينهما وان يكون منافيهما اوليا اقول لعل السر في ذلك اي اشتراط التباعد
والتنافي بين الضدين هو ان يتحقق التقابل الذاتي بينهما حتى يصح جعلهما قسما من المتقابلين
بالذات فانه اذا تحقق التباعد والتنافي المذكوران بين الامرين الوجوديين كما بين الحرارة
والبرودة يكون امتناع اجتماعهما لذاتيهما المتباعدين المتنافيين فيكون بينهما التقابل
بالذات ومن ثمه اشترط ان يكون بين الضدين غاية الخلاف واذا لم يتحقق التباعد
والتنافي بتلك المرتبه بينهما كما في الحرارة والغبرة كان امتناع اجتماعهما بواسطه
انه يستلزم كل منهما نقيض الاخر لا لذاتيهما فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتناع اجتماع
الامرين في القسم الاول ايضا بواسطه استلزام كل منهما نقيض الاخر كما في القسم الثاني
لا لذاتيهما قلت لو اقتضى استلزام كل منهما نقيض الاخر ان يكون بينهما تلك المرتبه
الشديدة من التباعد والتنافي لتحقق تلك المرتبه في القسم الثاني ايضا لتحقق
استلزام النقيض فيه وليس فليس قيل ما قيل من ان الوحدة الطارئه على موضوع الكثرة
يبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل الا انه يلزم منه الانتفاء
الكل مردود بان وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاءهما ضرورة ان تمايز
الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء
والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه قال وايضا
ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد
بالعدد قال فقد ظهر ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اقول يرد على
الدليل الاخير ما مر من امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة
الموضوعه والمحموليه ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب
بمثل ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر في الشرح القديم الاول ولم يتعرض له الشارح
وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد وفيه بحث اما اولا فلان قوله لا يثبت للعدم

فرد سوى الحصر حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان
بحسب ماصدق عليه غير مسلم اذ الجزء قد ينعدم في نفس الامر ويصدق على الانعدام
الواقع هناك عدم الجزء وعدم الكل ايض مثلا اذا كان امران كان وجودهما مجموع وجود
الجزئين فاذا عدم احدهما وبقي الاخر كان ماصدق عليه انعدام الجزء وانعدام الكل
كلاهما هو انعدام الجزء المذكور فيختلف العدمان بحسب ماصدق عليه واما ثانيا فلان
ما مر من قوله يصح تعاقب الوحدة والكثرة بالموضوع او بالمحمول على شخص واحد مردود
بما ذكرناه من ان الموضوع بالوحدة بالموضوع ليس نفس الذات كما حسبه بل هو الذات مع
الاضافه الى الموضوع الواحد وما لم يتبدل الاضافه المذكورة لا يصير الذات كثيرة
بالموضوع وقس عليه الواحد بالمحمول البلقه ضد لكل من السواد والبياض
غير مسلم اذ الضدان قسم من المتقابلين بالذات والتقابل بين البلقه وكل واحد من
السواد والبياض بواسطه استلزام النقض له بالذات كما مر آنفا ثم معروضهما
قد يكون واحدا الخ المقسم في هذا التقسيم معروض الوحدة والكثرة معا والقسم الاول
معروضهما الذي يكون من حيث هو معروضهما واحدا اعني الوحدة المعتبرة هناك
يكون مشعرة ودالة على عروض الوحدة والكثرة كليهما كالواحد بالنوع فان الوحدة
النوعيه يدل على ان امرين مثلا متحدان في النوع فيكون دالة على عروض الوحدة
والكثرة كليهما وكذا الوحدة بالموضوع والمحمول وساير اقسام هذا القسم والقسم الثاني
معروضهما الذى لا يكون من حيث هو معروضهما واحدا اي لا يكون الوحدة المعتبرة
هناك مشعرة بعروضهما كالخط الواحد فان هذه الوحدة لا يشعر ولا يدل على
عروض الكثرة وكذا ساير الاقسام المذكورة في القسم الثاني بان يكون خارجا غير
محمول عليهما الخ فيه بحث اذ تدبير الملك للمدينه نسبة بينهما وكذا تدبير النفس للبدن
بينهما والمراد بالمتسبين ههنا المتدبران فلم يكن التدبير خارجا غير محمول على النسبتين

وكون المدبر هو النفس والملك لاينافي كون التدبير نفس النسبة هذا واعلم ان المراد
بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الحاله لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد
يكون عارضه للكثير كالبياض العارض للقطن والثلج فان قول الواحد البياض نظرا
الحاله وقولهما بالنظر الى وحدة البياض ولذلك يقال هما واحد في البياض وقد
يكون مقومه للكثير كالجنس للانسان والفرس مثلا فان قول الواحد له بالنظر
الحاله وقول الواحد لهما بالنظر الى وحدته ولذلك يقال هما واحد في الجنس وقد يكون
ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان
بواسطه عروض الاتصال له لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حال ذاته
المتصل وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطه عروض التناسب
لهما ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى حال ذات النسبتين المتناسبتين
فيكون جهة الوحدة ذاتهما ولذلك عدهما الشيخ من الواحد بالذات [illegible] كما او
بالمساواه فهي لمناسبه ما مثل ان الحال حال السفينه عند الربان و[illegible] المدينه
عند الملك واحد فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل في
ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينه والمدينه بما هي وحدة بالعرض والظ
من كلام المصـ انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه لا ما حمل الشـ كلامه عليه ولذلك
حصر ما قومت جهته الوحدة فيه في اقسام ثلثه هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل
والواحد بالنوع ولم يعد منه ما يكون جهة الوحدة ذاته سبب عارض كالواحد
بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله
فالوحدة عرضيه قيل يرد على كلام الشيـ ان وحدة النسبتين ان كان لماهيتهما او
لذاتي من ذاتياتهما فتدخل في الوحدة الجنسية او النوعيه او الفصليه وان كان لامر
خارج فيدخل في الواحد بالعرض على بعض تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح

جعله قسيما براسه من اقسام الواحد بالذات وفيه بحث اذ قد عرفت ان المراد
بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله واطلاق الواحد على النسبتين
نظرا الى ذاتيهما لا الى حال التناسب العارض لهما ولا الى حال جنسهما او حال نوعهما او حال
فصلهما فيكون جهة الوحدة نفس الذات كما في الواحد بالاتصال كما ذكرنا آنفا
لا ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة وفيه بحث اذ لو كان سبب كون الوحدة عرضية
في هذا القسم ما ذكره الش من ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة بالتبعية وبالعرض
على طريقة وصف الشيء بحال ما هو متعلق به لزم ان يكون وصف وحدة الاقسام
المذكورة باسرها عرضية اذ لا شك ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام
المذكورة بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به مثلا
وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف له بصفة متعلقه وهو
الجنس ... ان الواحد بالحقيقة جنسهما لا هما وكذا الحال في ساير الاقسام المذكورة
ولم يعاند ال... يكون هناك الح قيل يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق
جميع تلك الامثلة فلا وجه للغلظة والعنادية ولا يخفى وهنه لان تحققه ليس
في مادة واحدة فيتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما نظير ذلك فواكه
يتحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما كان في مادة اخرى يتحقق العناد
وفيه بحث اذ لا نم ان تحقق كل منهما انما يكون في مادة اخرى لاحتمال ان يكون ما هو محمولات
لموضوع ... كالناطق والضاحك للانسان يكون موضوعات لمحمول واحد كالماشي فلا
يكون بينهما عناد فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون موضوع الكثرة فيه
بحث اذ كما ان كل كثير واحد من وجه كذلك كل واحد كثير من وجه فالقول بان كل ما هو
معروض الكثرة معروض الوحدة موضوع لعدم بل وبالعكس حكم بموضوع بمجرد عدم الانقسام
المقسم معروض الوحدة كما ذكره الش لا شك ان معروض الوحدة موضوع عدم الانقسام

ضرورة انه غير المنقسم فانكان غير المنقسم البحث لا شيء الغير المنقسم مثل النقطة الغير
المنقسمه او العقل الغير المنقسم او غير ذلك فهو وحدة بقوله مطلق اي هو الواحد المطلق
البحث والواحد المخصوص مثل الواحد الذى هو عقل ونفس او نقطه او غير ذلك والواحد
الاول مبدا العدد لانه اذا ضم الى مثله او امثاله يكون المجموع عدد الخلاف الثاني فانه اذا
ضم مثله او امثاله يكون المجموع معدود الاعداد اوقد اشار الشارح الى هذين القسمين
بهذه العبارة واما الذي لا يكون متكثرا بوجه اخر فهو على قسمين اما ان يكون موجود الـ
مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون وعبارته اولى على المراد من عبارة متن
الكتاب كما لا يخفى فوحدة شخصيه قد قيل الشارح الوحدة المطلقة في متن الكتاب
بقوله شخصه ولعل غرضه ان يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا ولا يلزم من كون الو حدة
شخصيه ذلك لصدق بعض اقسام الكثرة كالكثير بالمحمول عليها والاولى ترك اما اولا فلان
ما يكون مفهومه مجرد عدم الانقسام لا شيء لا يكون شخصيا بالضرورة واما ثانيا فلانه
لا يلايم ح تقيده بقوله بقوله مطلق على قسم الشارح به لان شخصيا من اقسام الوحدة
يكون لا محالة وحدة شيء فينبغي ان نعبر عنها بوحدة هذا الشيء لا بقوله مطلقا
فهو غير داخل في القسم فيه بحث اذ المقسم كما يدل عليه قول المص ثم معروضهما قد يكون
واحد او قد يتغاير فما هو موضوع الوحدة والكثرة الذي لا يكون من حيث ان معروضهما واحد
اي لا يكون وحدته مشعرا بعروضها بل يتغاير بان يكون وحدته مشعرة بعروض الوحدة
دون الكثير وذلك غير مناف لعروض الكثرة لاقسامه بل يستلزمه واما ما جعله الشارح مقسما
وهو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة فلا يصدق على شيء من الاشياء اللهم
اذا اختص الكثرة ببعض اقسامها وهو تكلف بعيد غير مستفاد من الكلام وفيه
نظر لان مفهوم عدم الانقسام الح قيل المراد بالتجرد ههنا نفي الماهية التي هي معروضه
لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله على الحصص و فيه بحث اذ نظر الشارح على ما قيل من ان الوحدة

بالشخص الذي لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية فان
للوحدة الشخصية لا محالة مفهوم سوى عدم الانقسام ولا يندفع بما ذكره هذا القايل كما لا يخفى
من غير ان يقال وحدة النقطة والمفارق او غير ذلك قيل الظ ان مراد المص مطلق الوحدة
الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اما ان يعتبر من حيث هو
هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعة واما ان يعتبر من حيث هو امر واحد
بالعرض من نقطة او غيرها او هذا كما يقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي وذلك الحقيقة تفصيل
اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمده الشر من ان مفهوم الواحد واحد من حيث
الذات كثير من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثير بالصدق العرضي لكنه
يصدق عليه بالصدق الذاتي كما يقرر نظاهره مرارا فان قلت المقسم معروض الوحدة الذي
لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشر فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس المقسم
ذلك بل المقسم هو الواحد المحقق في تلك الصورة فحاصل كلام المص ان معروض الوحدة
اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار وح فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروض
الكثرة وح فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى آخر التقسيم بقي ههنا شيء وهو ان
مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض
الحكماء كفيثاغورس وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قايم بذاته
وهو مبدا الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر في جواز ذلك وامتناعه ولا
يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الاجزاء اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد
النوعي او الجنسي موجود لذاته وفيه بحث اما اولا فلان مفهوم الواحد مفهوم كلي
بلا ريب فلا يصح قوله هو الواحد الشخصي وهو ظ جدا واما ثانيا فلان لما سلم ان مفهوم
الواحد كثير من حيثية كما يفصح عنه قوله لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا يخرج عن ان
يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ... فلا يكون من اقسام الواحد الذي ليس كثير ولا

يستقيم تقسيم الواحد الذي ليس كثيرا اليه ولا يفيد كونه نفس مفهوم الواحد الذي ليس
كثيرا بحيث لا يكون مفهومه من اقسامه كما ان مفهوم الجزئي لما لم يكن من اقسامه لم يصح
تقسيم الجزئي اليه فلا يستقيم ان يقال الجزئي اما نفس مفهومه او زيد مثلا لان نفس
مفهومه ليس جزئيا واما ثالثا فلان مفهوم الواحد الذي ليس كثيرا لما كان كثيرا من حيثية
لا يصدق عليه انه واحد ليس كثيرا اصلا لا صدقا ذاتيا ولا عرضيا كما ان المفهوم الجزئي
لا يصدق عليه انه جزئي اصلا لا صدقا ذاتيا ولا صدقا عرضيا قوله فلا يصدق عليه الواحد
الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي غير مسلم واما رابعا فلان
قوله المقسم هو المتحقق في تلك الصورة كلام خال عن التحصيل اذ لا تحقق للواحد الشخصي
الذي لا يكون معروض الكثرة في مفهوم الواحد الشخصي حتى يستقيم ان يجعل قسما من الواحد الذي
لا يكون معروضا للكثرة في جعل الجسم المركب من هذا القسم نظر هذا النظر ساقط اعرف
من ان هذا القسم معروض للوحدة والكثرة ايضا وعلى تقدير ان لا يكون معروضا للكثرة كما بد
الش انما يتوجه لو كان الاجزاء حاصلة في الجسم المركب بالفعل اذ ح لا يكون مجموع امرا واحدا
حقيقيا بل يكون امورا متكثرة في نفس الامر لكن ليس التمثيل به بل التمثيل بالجسم المركب الذي
هو واحد طبيعي في نفس الامر كغرس وقد عرفت مما سبق منا انه كلما هو الوحدة فيه بالفعل
يكون الاجزاء فيه بالقوة وان مثل هذا المركب يكون واحدا في نفس الامر لا كثيرا فيها فيصح
انه معروض الوحدة ولا يكون معروض الكثرة قيل يمكن دفع النظر بان يقال المراد من الصورة
الاولى ان يجب كون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الانقسام للوحدة فيها
فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي
باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة
الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة بل معروضه الكثرة فههنا
من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة وفيه بحث اما اولا فلانه لو كان الصورة الاولى

ان يجب كون معروض الوحدة معروض الكثرة كما حسبه كانت الصورة الثانية المقابلة

لها مالا يجب فيه كون معروض الوحدة معروض الكثرة لا ما يمكن ان يكون معروض الوحدة

معروض الكثرة الذي هو اخص منه فلا يستقيم التفريع الذي عوّل عليه بقوله فيكون

الصورة الثانية ما يمكن ان معروض الوحدة معروض الكثرة واما ثانيا فلان ما ذكره في

الصورة الثانية من ان عروض الكثرة لمعروض الوحدة ليس ناشيا من اقتضاء الوحدة

العارضة له جار في الصورة الاولى ضرورة ان عروض الكثرة لمعروض الوحدة فيها

ليس ناشيا من اقتضاء الوحدة العارضة فاين الفرق بين الصورتين فلا يتصور

في الشخص الواحد غير مسلم اذ يكفي في تحقق الكثرة في الشخص الواحد بان يلتفت اليه

مرتين ويقال مثلا زيد زيد فان حمل الشخص على نفسه ايجابا جائز كما صرح به الشيخ

في عدة موضع من كتاب الشفاء وشارح المطالع في فصل المعرفات وشهد به الفطرة

ايضا نعم لا يجوز ذلك بالتفات واحد وكل ما يقال له الواحد يقال له هو هو فان كان ذلك

امرا واحدا يحمل على نفسه وان كان امورا يحمل بعضها على بعض كان يقال الانسان فرس

في الجنس وزيد عمرو في النوع والقطن ثلج في البياض والنفس ملك في التدبير قال

الشيخ في الهيات الشفاء والهو هو هو ان يجعل للكثير من وجه وحدة من وجه آخر

وذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال هنالك

هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان

هو هو في المضاف ويقال له مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم

الذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل واما

فان ما كان هو هو في الخواص فهو مشاكل يكون انقسامه الى الاقسام

المذكورة باعتبار ما فيه من الوحدة غير مسلم اذ من الظاهر ان تعريف هو هو بذلك

تعريف رسمي مفهومه هو ان احدهما هو الاخر والمقصود انه كما يقال واحد في

الجنس واحد فى النوع الى غير ذلك يقال هو هو فى الجنس وهو هو فى النوع الى
غير ذلك فالوهم ينقسم الى الاقسام المذكورة سواء كان الواحد منقسما اليها اولم يكن
غاية الامر انه يقسم الواحد اليها او لا ثم شبه يقسم هو هو اليها ينقسم الواحد ومن
الجايز ان نعكس الامر وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية الخ قيل
الحمل وان كان لا يجري فى الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة كثرة لكنه يجري
فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع ذلك وفيه بحث اذ الحمل
فى المثال المذكور بين امرين متغايرين بالذات حيث يكون الكاتب مأخوذا فى الموضوع
دون المحمول والضاحك ملحوظ فى المحمول دون الموضوع فلا يكون جاريا فى الوحدة
الشخصية المعتبرة فيها جهة الكثرة كما حسبه وانما الجاري فيها مثل قولك زيد زيد
مع انها لا يندرج فى هو هو غير ملايم لما عرفت انها مندرج فى هو هو فـ
ملايما وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين الخ قيل لو قيل وانما يلزم لو لم
ذاتا لم يتوجه الدفع الذي يوهمه اذ حاصله انهما بقيتا بصفة الوحدة بعد ما كانا
بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا فى ذاته باعتبار امر
آخر هو الوجود او غيره وفيه بحث اذ يرد على هذا النقد بامر آخر وهو صيرورتهما
امرا واحدا مع بقاء النوعين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور
فى الشرح و هذا الشخص لا يمتاز بواحد منهما عن الآخر فلا يكون نفسهما قيل للمانع
ان يقول يمتاز الاثنين عن الآخر كان لانه ما لا يشمله الشخص لا نسلم ... فاذا ...
زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتيازهما كل من الشيئين الموجودين كان لازما
لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتها بصفة الوحدة واعلم انه يمكن
تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك ان يقال ان الاتحاد مع بقاء الاثنينية
لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاعهما او بارتفاع احدهما

وهو خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فصار الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكره بل نثبته في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذي تخيله بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لهما الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فرد الها اما بن والهذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصورة الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان للذكي امتناع اتحاد الاثنين بان يصير أ مثلا ب مع بقاء أ و ب معا كما يصير الجسم ابيض مع الجسم والابيض لان زوال صورة الاثنين عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة فيه فرض بقاؤها بصفة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك غلط بل هذه الدعوى بل يسير يكفي فيها تجريدها بتلخيص اطرافها وفيه بحث اذ للمجيب ان يقول التشخص لا محالة متميز عن تشخص اخر في نفس الامر فيكون الامتياز بينهما لازما لهما والامتياز فيهما مستلزم للكثرة فيكون الكثرة لازما للتشخصين فلو نعتا مع زوال الكثرة لزم بقاء الملزوم بدون اللازم هف نعم الامر المبهم الذي كان لا تعين ولا تميز له كالهيولي لا ينكر ان يكون تارة واحدا وتارة اخرى كثيرا لا الامر المعين الذي فيه الكلام في هذا المقام ثم ما جوزه ولم ينكره من ارتفاع وصف الاثنينية عن المتشخصين وطريان صفة الوحدة لهما هو اتحاد الاثنين الذي ذهب اليه بعض واستدل القوم ههنا على بطلانه فلا يصح قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي تخيله القوم هو هذا لا ان يبقى كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة بعد زوال الكثرة وطريان الوحدة لموضوع الكثرة كما حسبه

هذا القايل فان جميع اجزاء الكثرة المذكورة هو هاتين ولا يقول عاقل ببقائهما
حال زوالهما ولو كان المدعي امتناع اتحاد الاثنين بان يصير آ مثلا ب مع بقاء
آ و ب كما اعترف به لزالت الاثنينية عنهما وحصل الوحدة فيما كان قبل
ذلك اثنين فلا يستقيم قوله لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه والا لكان حمل الشي على نفسه بطلان حمل الشي على نقيضه
غير مسلم فالاولى ان يقال اذا لم يكن بين الطرفين تغاير في شيء حتى في الالتفات
كان هناك امر واحد غير ملحوظ مرتين يمتنع الحمل بالضرورة على ما مر آنفا فالنزاع لفظي
فيه بحث اذ ليس للعدد تعريف حتى يقال ان الوحدة داخلة في احدهما خارجة
عن الاخر ويصير النزاع في كونهما عددا ام لا راجعا الى ذلك بل قد عرفت مما نقلناه
من الشفاء في صدر البحث انه امر بديهي ليس له تعريف صحيح والامور المذكورة
في معرض التعريف مشتمل على الدور فذلك الامر البديهي المسمى بالعدد اما ان
يدخل فيه الوحدة ام لا فكيف يكون النزاع لفظيا ثم الظاهر ان الوحدة بل الواحد ليس
فردا ايضا من هذا المفهوم البديهي المعبر عنها بالعدد ولذلك يقال عدد
ما في البيت وكان مائة مثلا ولا يقال عدده وكان واحدا بل يقال في جواب
من امر بعد [illegible] ما في البيت كيف اعده وهو واحد قال الشيخ في الهيات الشفاء
لم يكن الوحدة غير العدد لا لانها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات
ثم قال وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال ويحصل فيه واحد فان ثبوته اول العدد
وهو الغاية في العلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد فان قلت
ان الواحد قد يقع في جواب الكم وهذا امارة انه واحد من افراد العدد قلت
من ذلك ان يكون من افراد العدد لاحتمال ان يكون وقوعه في الجواب باعتبار
مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب الكم فيقال في جواب كم رجل

في البيت ليس رجل فيها لا بما دونه من الاعداد قال الشيخ في الشفاء على ان
تحديدك للعشرة بالخمسة يحوج الى تحديد الخمسة فيصل ذلك الى الاعداد
المتقوم بالوحدات تراجح باعتبار انه لازم على كل حال قبل تتمته فلا يمكن توهم
انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وح يرجع
الى الواحد الاصل وان لم يتم بذلك وان قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات
في كونها جزء المعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان
صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في الصور التشكيكية
واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري خطأ لاستلزم برواما
مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول
الوحدات بعينه دخول الاعداد وفيه بحث اما اولا فلان معنى قولهم الشيء المتقوم
بالوحدات لازم على كل حال ان العدد سواء كان متقوما بالوحدات او بالاعداد لا
يلزم ان يكون متقوما بالوحدات اما اذا كان متقوما بالوحدات فقط واما اذا كان
متقوما بالاعداد فلان تلك الاعداد اما متقومة بالوحدات او بالاعداد اخرى
متقومة بها وعلى التقديرين يلزم تقومها بالوحدات لان جزء جزء الشيء لا محالة
جزء لذلك الشيء فظهر ان العدد يلزم ان يكون متقوما بالوحدات ولا يلزم ان يكون
متقوما بالاعداد وهذا القدر كاف في دفع السؤال وهو انه لو كان متقوما بالوحدات
... الاعداد يلزم الترجيح بلا مرجح ولا يحتاج تتمة ذلك الى شيء مما ذكره هذا القائل
واما ثانيا فلان على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد ينتفي النزاع المذكور
ايضا وذلك لانه لا يلزم من كون كل من امرين جزءا من ثالث ان يكونا معا جزء الد
الا يرى ان كل واحد من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما معا نفسه لا جزءه
فاذن لا يلزم من كون كل واحد من الوحدات جزء الثلثة مثلا ان يكونا معا

جزء لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها فلا يكون دخول الوحدات بعينه
دخول الاعداد كما حسبه هذا القايل قال بعض الفضلاء اعلم انه قال في شرح المواقف
مراتب الاعداد انواع مخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة
الا انها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم
فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وممتاز عنها بخصوصية كونها كثرة
مخصوصة هي مبدء لوازمها ويتقوم كل نوع من انواع العدد بوحداته التي يبلغ جملتها
ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها جزء
سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادته فلا بد هناك من جزء صوري
كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص
منشاء للخواص واللوازم العددية انه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اعتبار اجتماعه انتهى كلامه ولا يخفى ان المراد بالصور النوعية في قوله لكنها
ممتازة بخصوصيات هي صورها النوعية الامور المنوعة للشيء سواء كان ذلك الشيء
كما في الانواع البسيطة او جزءه كما في المركبات واراد بالخصوصيات خصوصيات الكثرات
العددية لا خصوصيات الاجزاء المنوعة ويدل عليه ما ذكره بعد من قوله فعلى
هذا يكون الانواع العددية انواعا بحسب ذواتها متميزة عما عداها بالذات لا با
الفصول المنوعة وكون الكل مشتركا في كونها عبارة عن الوحدات وهي حقيقة واحدة
لا يقتضي اشتراك الكل في الحقيقة لان حقائق الكل مختلفة بزيادة الوحدة ونقصانها
فان حقيقة الاثنين مجموع الوحدتين وحقيقة الثلثة مجموع الوحدات الثلث
وهكذا ولا شك ان الحقائق تختلف بزيادة المقوم ونقصانه هذا كلامه ولا يخفى
منه ان العدد وحدات مجتمعة وان الاجتماع ليس جزءا منه فيكون شرطا له وقد صرح
بذلك بهمنيار في كتاب التحصيل اقول ان الاضافة بين الاولى والثانية الاقبل لا

يخفى ان اضافتها اليها باسها لداعم من ان يكون بطريق العوض او غيره فهي مغايرة
له لا في العبادة فقط وفيه بحث اذ ليس الكلام في هذين المفهومين بل فيما صدقا عليه
من الاضافة الواقعة بينهما في نفس الامر وهي اضافة واحدة يصدق عليها العام والخاص
كليهما نعم اذا اسند بالاضافة الاولى اضافتها بالقياس الى ذى الوحدة كالراس وذي
الراس لا بالقياس الى المحيط وبالاضافة الثانيه اضافتها الى المحل لا الى ذى الوحدة
كانا سيسين متغايرين في نفس الامر قال الحكماء اذا جعل المتقابلين قسمين للمختلفين
يلزم ان لا يكون شيء من المتقابلين متماثلين فيخرج الحوم هذا للذاك والحوم ذاك لهذا
عن المتقابلين لانهما متماثلان عند الحكماء مع انهم قسموا المتضايفين الى مثلهما
والى مثل الابوة والبنوة والظ ان التقسيم الذي ذكره الشـ انما هو للمتكلمين دون
الحكماء والحكماء عرفوها بالشيئين اللذين لا يجتمعان الخ كما نقله ساير الشراح ويؤيده
ما قال الشيخ في منطق الشفا من ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان الخ ولا يرد على
التعريف المثلان لان المراد بعدم الاجتماع هو عدم الاجتماع بالذات كما سعم عليه
وامتناع اجتماع المثلين بواسطة تنافي عوارضهما لا بالذات وخل بقيد الوحدة
مثل الابوة والبنوة قال بعض الفضلاء لا ان يقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لاخراج
المتضايفين لظهور ان ابوة زيد لبكر انما يعقل بالنسبة الى نبوة بكر لزيد ولا يعقل
بالنسبة الى نبوة زيد لعمرو وما هو متضايفان ليس الا ابوة زيد لبكر ونبوة بكر
لزيد وهما ليسا مجتمعين في محل واحد من جهتين لانا نقول مطلق الابوة والنبوة
تضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في
ضمن المقيد والاحتراز انما وقع في خروج المطلقين لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكره
وفيه بحث لان المتضايفين من اقسام المتقابلين وكون مطلق الابوة والبنوة متقابلين
غير بين ولا مبين ويشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فقيل الحكماء
اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية الخلاف والمتاخرون

لما ظنوا ان ذلك لا يشمل الاوساط حكموا بان التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصر
فيها التقابل هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي
نزيد قسم خامس هو الاوساط وسموه بالتعاند والمحقق انهم اعتبروا السواد والبياض
شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما سواد محض والآخر بياض
محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما في المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه
الى السواد الذي هو الطرف بياض وبالنسبة الى ما هو اقرب الى البياض الذي هو
الطرف سواد فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث هو ان احدهما سواد بالنسبة
الى الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية البعد
سواء وجد بينهما اوساط او لم يوجد فلا يزيد لاجل الاوساط قسم خامس فان لهما
جهتين التخالف والتشابه والتقابل من حيث التخالف وفيه بحث اذ لا نم صدق
البياض والسواد على الاوساط كالصفرة وغيرها ضرورة ان لكل منهما معنى بديهي مباين
لمثل الصفرة وهو ظ سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون بين السواد والصفرة مثلا غاية
الخلاف ضرورة ان الخلاف والتباعد بين البياض المحض والسواد اشد من الخلاف والتباعد
بين الصفرة والسواد كيف لا ويصدق السواد على الصفرة بزعمه ولا يصدق على
البياض المحض ولا يلزم من كون التقابل من حيثية التخالف ان يكون بينهما غاية الخلاف
كما لا يخفى   واعترض عليه لجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى وفيه بحث اذ
التقابل يطلق على معنيين احدهما اعم من الآخر وهما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد
بحسب الحمل عليه مواطاة والثاني اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد لا بحسب
الحمل عليه ولا بحسب الوجود فيه وهذا المعنى هو الذي ينقسم الى الاقسام الاربعة ومثل
العمى واللاعمى ليس داخلا فيه كما ستقف عليه فلا يتوجه النقض بمثلهما لانه خارج عن
ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في منطق الشفا ان المتقابلين هما الشيئان اللذان
لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد معا وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع واحد فاما

ان لا يجتمعا على سبيل ان شيئا واحدا لا يتصف بهما بالمواطاة بان يكونا مقولين عليه
بان الشيء هو هذا او ذاك كما يكون الشيء حيا وابيضا معا وعلى سبيل ان الشيء الواحد لا يوصف
بهما بالاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من حيث الكون فيه ايضا والقسم الاول يكون
احدهما في قوة سالب الاخر كالفرس واللافرس ثم قال ومن خواص هذا القسم انه لا يمتنع
اجتماع والقسم الاول يكون احدهما في قوة سالب الآخر ما يقع عليه من المتقابلين
في موضوع واحد بان يكونا فيه الا بان يكونا طبيه وذلك ان الرائحة ليست طعما
مقابل الطعم من حيث ليس طعما ويجتمعان في موضوع على سبيل الوجود فيه وليس يجتمع في
موضوع على سبيل القول عليه ولا بعكس ثم قال ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على الموضوع
الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي تشترك في عام وخاص حتى يكون موجودة
بالقوة معا ولا يجتمعان بالفعل معا معا ملاحه فبعضه تختص بالقول من حيث هو الحكم كالايجاب
والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات متعاقب فيه ولا يجتمع
معا وهذا الحكم العقل وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج اما
اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر لو ارادوا يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدماله فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف
وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه انه مع ذلك وهذه العناية
يجري في اصل التقديم وان لم يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني وفيه بحث اما
اولا فلانه لا دلالة للعبارة على هذه العناية فكيف يستقيم حملها عليها واما ثانيا
فلان الكلام ههنا في المفهومين ومفهوم عدم العدم ليس وجوديا اصلا نعم
تحقق عدم العدم في الواقع يستلزم تحقق وجود فيه واين هذا عن ذاك وعلى
تقدير عدم الاضافة نحو ناخ قيل يمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس
بالذات بل بالعرض والمنحصر في هذه الاربعة هو التقابل بالذات بل المراد بامتناع الجمع

المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع
في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما المتقابلين بالذات وفيه بحث اذ كون
امتناع الاجتماع في الصورة المذكورة ليس بالذات غير بين ولا مبين فهو مطالب ببيان
ذلك كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير قيل لا معنى للقيام بالنفس الا
سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا
الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ وفيه بحث اذ لا يلزم من امتناع قيام الشيء
بذاته تحقيقا ان يكون معنى القيام بالذات سلب القيام بالغير لجواز ان يكون
معناه الحكم لا بالغير كيف لا ولو كان معناه سلب القيام بالغير كما حسبه لصدق
على المعدومات انها قائمة بانفسها هف واذا كان معناه القيام لا بالغير لا يلزم
ان يكون احدهما مضافا الى الآخر وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وفيه
بحث اذ المقسم الى هذه الاقسام هو المتقابلان بالذات لا مطلقا ولذلك حكموا
بانتفاء التقابل بين الواحد والكثير واعتبروا في تعريف التناقض قيد لذاته وفي
التضاد غاية الخلاف كما حققناه ولا شك ان عدم اللازم مقابل وجود اللازم
بالذات ومقابل وجود الملزوم بواسطة استلزامه وجود اللازم لا لذاته فلا يكون
خروجها عن الاقسام الاربعة قادحا في انحصار المتقابلين بالذات فيها ولا يلزم دخولهما
في المتضادين حتى لا يصح قول المص وهما وجوديان فان قلت قد سمي الشيخ مقابلة الكلي السالب
للكلي الموجب تضادا كما نقله الشارح عنه وذلك قادح في قول المص وهما وجوديان
قلت لا قدح في ذلك لان اطلاق التضاد عليه بمعنى آخر هو المصطلح عليه في قاطيغو
رياس قال الشيخ في منطق الشفاء فالتقسيم الان الى [illegible] الذي بمعنى ان نفهم عليه بالاصطلاح
الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن يحسن ان يجمع بين الامرين
فقد عمي بعسر ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما

١٦٦

معقول بالقياس الى الغير فهما متضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال
من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال
من كل واحد منهما الى الآخر فيسمى القسم الاول تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى
وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة
التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه
الى الابصار مرة اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودي
كان بل الذي يقابل القنية اعني فقدان القوة التي بها تمكن الفعل واذا صار الموضوع
عادما بالقوة فلا يصلح بعد ذلك ان تزول العدم كالعمى واما القنية فتزول الى العدم
واما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه مجتمعه تسمى باسل وقاطيغور
اضدادا سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان
الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه
فان جميع هذه نسميها اضدادا في هذه المواضع والمص بين الاصطلاح الآخر وعلى
ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان الخ قد عرفت مما حققناه في الحواشي السالفة ان امثال
هذين العدميين خارجة عن المقسم ههنا فكيف يكون داخلة في اقسامه واذا لم يكن
احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالعرض في المتضادين
غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان بينهما تقابل بالذات وليس فليس بل هما خارجان عن
المقسم ايضا وكذلك الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي وقد
عرفت ان هذا القسم ايضا خارج عن المقسم ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف
المتقابلين الموضوع الخ قال بعض الفضلاء فيه بحث لانهم ان ارادوا بالموضوع معناه
الحقيقي اي المحل الذي يتقوم ما حل فيه لا يتناول التعريف المذكور الا تقابل الاعراض
المحتاجة الى محل يقومها من تقابل التضاد والتضايف الموجودين في الخارج فصح سلب

م ح

ثم ح

لجميعه

اذاء

التقابل من التعريف وان ارادوا المحل المستغني عن ما يحل فيه اعم من ان يتقوم ما يحل فيه كمحال

الاعراض او لا كمحال بعض الامور الاعتبارية بالنسبة الى ما قام بها من ذلك الاعتبارين مثل

محل العمى بالنسبة اليه وهو الموافق لما ذكروه يخرج عن التعريف مثل تقابل الامكان واللا

امتناع والوجوب السابق واللاحق واللاوجوب الوجود والعدم لانها ليست متحدة

في الموضوع بهذا المعنى اذ محلها ليس مما استغنى عنها فلا يكون محلها موضوعا لها فلا يتوارد

كل منها مع ما يقابله في موضوع واحد فلا يتحد في الموضوع بمعنى توارده على موضوع محلها

موضوعا لها فلا يتوارد [illegible] واحد لها كما هو المتبادر من الاتحاد في الموضوع وفيه بحث اذ

نختار الشق الثاني ويمنع عدم استغناء الموجود عن الوجود وانما يكون غير مستغني

عنه لو كان الوجود عارضا له في نفس الامر وليس كذلك كما عرفت في مباحث الوجود من امتناع

عروضه للموجود في نفس الامر وانما يكون عروضه له بحسب الاعتبار الذهني الغير المطابق

للواقع وكذا الامكان والوجوب ليسا من الامور العارضة في نفس الامر فلا يحتاج

معروضهما اليهما في نفس الامر فيكون مستغنيا عنهما فيهما بخلاف المفهوم البياض

واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل غير مسلم اذ قد بين الشيخ فيما نقلنا

عنه انه لا يمتنع اجتماع امثالهما في موضوع واحد بان يكونا فيه نعم يمتنع اجتماعهما فيه

بان يكونا حمليه على ما مر كالاضداد اذ في الاعيان الامور مشعر بان المتضادين ربما

يكونان معدومين كمفهومي اقتضاء الوجود واقتضاء العدم فانهما متقابلان و

ليسا من اقسام التقابل الاخر المتضاد فيكونان متضادين مع كونهما معدومين في الخارج

وفيه بحث اذ اقتضاء الوجود والعدم ليسا متقابلين بالذات بل تقابلهما بالعرض و

المتقابلان بالذات هناك هو الوجود والعدم وقد مر ان المنقسم الى الاقسام الاربعة

هو المتقابلان بالذات فيكون اقتضاء الوجود والعدم خارجا عن المقسم لا داخلا في

المتضادين معتبر بنسبة الفصل موردا ومحلا موضوع للثبوت وعدم الثبوت

فيه بحث

فيه بحث اذ لو كان كذلك لكان الامران الغير المجتمعين في موضوع واحدهما الثبوت وعدم
الثبوت لا القضيتان فالصواب ان يقال المراد بالموضوع الذي يمتنع اجتماع القضيتين فيه
هو المادة اعني الموضوع والمحمول فان القضيتين المتناقضتين سواء كانت معقولتين او
ملفوظتين لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة ويتعاقبان عليها على ما نقلناه من الشفاء
انتهى من قوله فبعضه مختص بالقول من حيث هو حكم الايجاب والسلب اللذين عنهما موضو
الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع فيها فيوجد مقابل خارج عن الاربعة ممنوع
اذ قلنا غير مرة ان مثل البياض واللابياض خارج عما هو المقسم في العلوم وهو التقابل بالمعنى
الاخص فتقابل الايجاب والسلب المندرج ومنحصرة فيما هو بين القضايا والقضية اما
معقولة او ملفوظة فالمتقابلان بهذا التقابل اما القضيتان المعقولتان او الملفوظتان وهذا
معنى قول المص وهو يرجع الى القول والعقد بمعنى ان المتقابلين بهذا التقابل هو المعقول او
المعتقد والشيخ اشار الى ذلك بقوله فبعضه يختص بالقول من حيث هو حكم وليس وجه
الرجوع الى القول والعقد ما ذكره الشارح والا لكان جميع المعاني المركبة التي اذا حصلت في
العقل كان الحاصل عقدا واذا اعتبر عنه بعبارة كانت العبارة قولا راجعا الى القول والعقل
فلا وجه لتخصيص هنا بالمتقابلين على ان اعتبار هذا عن المص في هذا المقام بعيد جدا قال بعض
الفضلاء معنى كون المتقابلين في صورة السلب والايجاب في القول والعقد كونهما مندرجين
في جنس القول او العقد فيكون ما يستعمل فيه كون الشيء في كذا ههنا كون الخاص في العام
فان المتقابلين بالايجاب والسلب اخص من مطلق القول والعقد ويحتمل ان يكون الكون
في كذا ههنا مستعملا كما يكون في الموضوع والمحل بان يكون المضاف محذوفا ويكون المعنى
يكون ويحصل تقابل المتقابلين في القول والعقد وانما فسر اي الشارح لا صفتها في رجوع
التقابل المذكور الى القول والعقد بما ذكره لئلا يتوهم من الرجوع الى القول والعقد رجوع نفس
التقابل الى نفس القول والعقول كما توهمه العبارة وحاصل ما ذكره ان المراد بالرجوع الى القول و

العقد رجوع تقابل الايجاب والسلب الى تقابل القول والعقد اي المعتقد المعلوم التصديقي
الذي يتعلق به الحكم بمعنى الاذعان والقبول مثل معنى ذلك القول اي المقولين اللذين [illegible]
متناقضين وانما اراد التصور في المفسر مع انه لم يذكر في المفسر تنبيها على ان المتقابلين ايجابا
وسلبا اعني ثبوت النسبة وانتفاءها لا يلزم ان يكون متعلق العقد والتصديق [illegible]
وانه لا يتوقف السلب والايجاب على ان يتعلق بالمتقابلين التصديق [illegible] اعتقاد بل [illegible]
مجرد التصور لم يخرج عن كونهما متقابلين ايجابا وسلبا و[illegible] يكون المراد بالرجوع الى [illegible]
الرجوع الى ما يصلح ان يكون فردا من متعلق العقد والتصديق سواء متعلقا بالعقد او تعلق
التصور الساذج فيقول معنى الرجوع المذكور الى معنى كون المتقابلين ايجابا وسلبا من افراد
مخصوصا من افراد المعتقد والمتصور اعني الثبوت الذي يمكن ان يتعلق به الاعتقاد بل
من التصور الساذج وهو ثبوت النسبة وانتفاؤها اللذين ادراكهما اما اعتقاد او تصور
وبما ذكرنا ظهر ان المراد بالعقد والتصور في عبارة شرح الاصفهاني متعلق العقد والتصور
وان المراد بقول المحشي اذا حصل في الذهن كان اعتقادا بمجرد اللزوم وانكاحز [illegible] الا اللزوم
الكلي ثم اعلم ان ليس المراد برجوع التقابل الى القول اي يكون في افراد القول ما يتصف بالتقابل
حقيقة بل المراد نسبة التقابل اليه مجازا لكونه دالا على المتقابلين الحقيقيين وفيه بحث
اما اولا فلان المص ههنا ليس في صدد بيان اجناس المتقابلات فحمل كلامه على ذلك تعسف
جدا على ان جنسية العقل القضية المعقولة غير مسلم واما ثانيا فلانك قد عرفت ان تقابل
البياض واللابياض خارج عما هو المقسم هناك فلا حاجة الى ما ارتكبه من [illegible] فاذا
في المتناقضين الراجعين الى القول والعقد واما ثالثا فلان القضيتين الملفوظ
يجتمعان صدقا في مادة واحدة حقيقة كما لا يجتمع المعقولتان فيها فلا يكون اطلاق
التقابل عليه مجازا بحسبه وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا
معنى الايجاب والسلب اللذين نقلهما عن الشيخ يحتمل ان يكون مخصوص بالقضايا على ما هو

الظ ويكون وجوده في نفسه اشارة الى الهلية البسيطة ووجوده في غيره الى الهلية المركبة
[illegible] المختار المص اليها بقوله والا جعل الوجود او جعل رابطة ولو سلم دخول مثل البياض واللابياض
فتهو قسم من التقابل العام المصطلح عليه في ما طعمون بايس وليس قسما من التقابل الخاص المراد هنا
[illegible] غير مرة فلا يضمحل الاشكال الماذكره لانها بين النسب الحكمية الخ فيه بحث اذ
[illegible] التضاد بين النسب الحكمية لكان المتضادان هما النسبتين لا القضيتين والمقصود اثبات
التضاد بينهما [illegible] لا يلايم قول الشيخ اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة
ولكن قد يجتمعان كذبا لان الاجتماع في الصدق والكذب وعدم الاجتماع فيهما انما يعتبر
باعتبارهما فيما بين القضايا لا بين النسب الحكمية فالاولى ان يقال لما كان التضاد المذكور بين
القضايا وهي ليست امورا عينية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه انفا بقوله فبعضه يختص
بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات
تتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا حكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون
من خارج شبهه الشيخ بالتضاد بين الامور العينية كما ان بعض اقسام التقابل لما كان بين
القضايا جعله قسما للتقابل بين الامور الخارجية حيث قال فبعضه يختص بالقول وبعضه
يكون من خارج فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل غير مسلم
لو كان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل لصدق كل متقابلين متضايفان وليس
كذلك بل الصادق كل متقابلين [illegible] حيث هما متقابلان فهما متضايفان ولا يلزم من صدق
هذا [illegible] قال الشيخ في منطق الشفاء ولو كان المضاف امرا معقولا على التقابل لكان
كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحال وانهما كذلك من حيث هما حال كذا لكن كل
متضايف فهو متقابل وكل [illegible] وكل عدم وملكة وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن
المتضايف اعم من المتقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه قيل فيه
نظر تعرض له الشارح في الحاشية فان مفهوم المتضايف لكونه قسما من المتقابل يجب ان يكون

من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا لامر اخص مطلقا من المتقابل اذ القسم هو مجموع القسم
والقيد والصواب على تقدير ان يوجه السوال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما
يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث
الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي وتفصيله ان النوع مشتمل
في ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور لكن لو عرض النوع
للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع في صورة
مبحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين فان المضاف مثلا من حيث انه قسم من المقابل عارض
له فانه بالنسبة اليه خارج محمول لما عرفت سابقا من ان الطبايع المتصادقة يحمل بعضها
على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل كما يصدق على ساير المفهومات
المتقابلة ويظهر الفرق بين العروضين بان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض با
لاعتبار الاول دون العرض وبالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم مثلا
الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا تحقق
في الخارج وفيه بحث اذ لو كان النوع اعم من الجنس لزم ان يوجد بدون الجنس تحقيقا للعموم
فيلزم وجود الكل بدون الجزء هف ثم لا يختلف العموم والخصوص باختلاف الذاتية والعرضية
بل مناطا العموم المطلق على صدق موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها
الاعم سواء كان حمل العام والخاص على افرادهما حملا ذاتيا او عرضيا او مختصا كما حقق في موضعه
وعلى هذا يمتنع ان يكون امر واحد اعم من امر اخر واخص منه ايضا فلا يستقيم [illegible]
النوع اعم من الجنس واخص منه ايضا باختلاف الحمل بالذاتية والعرضية اقول فيه نظر
لان مقصد السائل الح قيل معنى قولهم المضاف جنس [illegible] ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس
لا مفهوم نفس المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه اعرضي له قطعا ضرورة ان
المعقولية بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا وهذا كما انه يعقل معنى

قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس
هذا المفهوم فانه عرض قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا بالمعنى الذي قرره
للتقابل الصادق على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على هذه الاقسام انها متضايف
كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف بل
ما يصدق [illegible] عارضه او عليه من حيث انه معروض فحاصل الجواب ان كون المتضايف جنسا
لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه
التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو ذاتي الحقيقة
التقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما توهم من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه
على من له ادنى مسكة فما ظنك لسيد المحققين وسند المدققين قدس سره وفيه بحث اما اولا
فلان المعقولية بالقياس الى الغير لا ينافي الجنسية سيما للامور الاضافية كما في نحن فيه الا يرى
ان الجسم جنس للمحمول مع انه هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون معقولا بالقياس الى الابعاد
الثلثة وهي غيره قطعا واما ثانيا فلانه فرق بين المتضايف وبين مفهومه وذهب الى
التضايف لو كان جنسا للتقابل لكان صادقا على ما يصدق عليه التقابل ولا يلزم صدق مفهومه
عليه وعدم صدق مفهوم التضايف على ما يصدق عليه التضايف ثم لان مفهوم التضايف
عرضي له فيجب ان يصدق على كل ما يصدق عليه التضايف سواء كان تحت الدور
[illegible] لما انه والتقابل ومفهومه والمتضايف ومفهومه واما ثالثا فلانه اراد بقوله
الم[illegible]ى لمفهوم الاب انه ذاتي للاب من حيث انه اب فمسلم لكن لا يصدق
[illegible]ب من حيث انه اب [illegible] حتى يلزم صدق المضاف عليه بل هو صادق من هذه
الحيثية على هذا الاب وذلك الاب وصدق المضاف عليهما ظ وان اراد انه ذاتي للاب
مطلقا فمم لان زيدا مثلا اب وليس المضاف ذاتيا له ونظير ذلك ما يقال من ان النوع
صادق على مفهوم الانسان ولا يصدق على افراده واجيب بانه لما صدق على الانسان الكلي

يصدق على ما يصدق عليه الانسان الكلي البعض ولما لم يصدق على الانسان مطلقا لا يصدق
على كل ما يصدق عليه الانسان مطلقا وامارابعا فلان الظاهر انه كل ما يصدق على شيء مطلقا
فهو صادق على كل ما يصدق عليه ذلك الشيء سواء كان ذاتيا له كالحيوان الصادق على الانسان
فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان او عرضيا له كالشيء الصادق على الانسان
فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان وما يصدق على الشيء لا مطلقا بل مقيدا بقيد
فهو صادق على ما يصدق عليه ذلك المقيد سواء كان ذاتيا له كالمضاف الصادق على الاب
من حيث انه اب فانه صادق على كل ما يصدق عليه الاب من هذه الحيثية عليه او عرضيا
كالنوع الصادق على الانسان الكلي فانه صادق على كل ما يصدق عليه الانسان الكلي ولما لم
يصدق هذا القسم على الشيء مطلقا لم يلزم ان يصدق على كل ما يصدق عليه الشيء فلم يصدق
المضاف على بعض ما صدق عليه الاب ولا النوع على بعض ما يصدق عليه الانسان فلا
فرق بين الذاتي والعرضي في ذلك وهذا القايل قد فرق بينهما في ذلك حيث قال لم يرد المجيب
ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما يشهد اي من ظاهر كلامه فان
ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فهو مطالب ببيان ذلك والعجب انه قد صرح
انفا بان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ولا يصدق على بعض ما يصدق عليه الاب لكن يستلزم
فيصدق ذاتي الشيء على جميع افراده لا يكون لان ما وهم هنا حكم ان عدم صدق ذاتي الشيء
على ما صدق عليه المتقابل ضروري البطلان وهذا مناف لذلك ولما قال في شرح هذا
المقام قبل هذا هو الظاهر اما لفظا فلان هذه العبارة بعد تصريحه بتنوع التقابل الى الانواع
الاربعة كالصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل الحقيقي لا جنسه التقابل التضايفي مما لا يعين
له ولا اثر واما معنى فلما بيناه من ان الجنس مقول المضاف لا التضايف الذي هو من
اقسام التقابل وح ينبغي ان يقرر السوال على هذا الوجه وهو انه كل متقابل من حيث انه متقابل
يندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا يكون التقابل اعم

من التضايف والجواب على هذا البط وهو ان اندراج المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين
منافيا في كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض والعدم والملكة
مثلا ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضهما اعني خصوص
التقابل او عليهما ملحوظين مع العارض فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد والعدم والملكة
او غيرهما والعارضان او المعروضان معهما متقابلان تقابل التضايف ولا محذور فيه هذا
هو التقرير الموافق لما في الشفاء وح يظهر انطباق الجواب على السواد واما على تقرير الشارحين
فلا ينطبق الجواب على السوال واما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث هو
مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان مفهوم
المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه المتضايفين لكونه فردا من
افراده وفيه بحث اذ لا نم ان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص
من المتضايفين اذ لو كان كذلك لصدق كل متقابلين متضايفان وليس كذلك لما مر انفا
واستدل على ان التقابل الخ قال الشيخ في الشفاء واما التقابل فليس جنسا المتحته لوجه من
الوجوه وذلك لان المضاف ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير ثم ملحق هذه الماهية ان
يكون مقابلا ليس انها سقوم بهذا المعنى فانه ليس من المعاني التي تجب ان تتقدم في الذهن
او لا حتى تتقرر في الذهن ان للشيء ماهية معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء
مضافا [illegible] ان يكون مقابلا قيل مراد الشيخ من قوله المضاف انه معقول بالقياس
الى الغير مع [illegible] ذلك لا ماهية افراده كالابوة والبنوة اذ ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى وقوله
ثم يلحق هذه الماهية اراد به افراد مفهوم المضايف مثلا الابوة والبنوة فان التقابل يلحقها
بالحقيقة ويجوز ان يحمل على نفس ماهية المضاف ويكون لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه
بافرادها والمال واحد وقد صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يجب ان تتقدم
الخ فانه صريح في ان الغرض هو كون جنسا من التقابل لمفهوم المضاف ولعل مقصود الامام